
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01767682 6









Archiv

für

Philosophie

herausgegeben

von

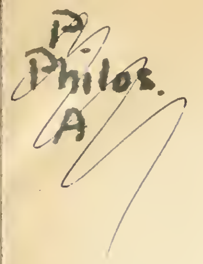
Ludwig Stein.

Erste Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.



BERLIN.
Druck und Verlag von Leonhard Simion Nf.
1917.



Archiv

für

Geschichte der Philosophie

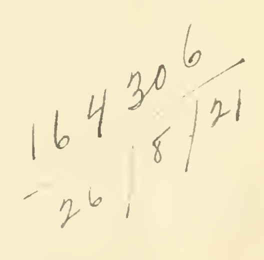
herausgegeben

von

Ludwig Stein.

XXX. Band.
Neue Folge
XXIII. Band.





BERLIN.
Druck und Verlag von Leonhard Simion Nf.
1917.

Inhalt.

Seite

I. Herbarts und Benekes Kritiken des Schopenhauerschen Hauptwerkes und ihre Aufnahme. (Fortsetzung.) Von Dr. Erpelt 1

II. Die Lehre vom Logos bei Plotinos. Von Schulrat Dr. H. F. Müller, Blankenburg am Harz 38

III. Nietzsche als Philosoph und die Philosophie unserer Tage. Von Dr. Alfred Werner 66

IV. Dialog: Platon oder Über die ersten Dinge zur Einführung in die Methode des Platonismus. Von Dr. Wilhelm M. Frankl 78

V. Franz C. Müller-Lyer. Von Wilhelm Börner 95

VI. Zum Wesen der Schlaflosigkeit. Von Prof. Dr. Albert Adamkiewicz, Wien 98

VII. Soeren Kierkegaard — ein Seelsorger für die Seelsorger. Von Lic. Dr. Kurt Warmuth, Dresden 111

VIII. Herbarts und Benekes Kritiken des Schopenhauerschen Hauptwerkes und ihre Aufnahme. (Schluß.) Von Dr. Erpelt 139

IX. Der Marburger Logismus und sein Verhältnis zu Hegel. Von Gustav Körber, Freiburg i. Baden 189

X. Die Historik Wilhelm Diltheys. Von Max Pomtow . . 203

XI. Hypothese und Fiktion. Von Emanuel Seyler, Nürnberg 241

XII. Die Philosopihsche Rechtslehre des Jakob Friedrich Fries. Von Kurt Hiller 251

XIII. Kritisches Verzeichnis der philosophischen Schriften Holbachs. Von Dr. Hubert Röck in Innsbruck . . . . .

Rezensionen 85 174 243 291

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie 93 185 248

Zeitschriftenschau 94 187 249

Zur Besprechung eingegangene Werke 188



Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXIII. Band, 1. Heft.

I.

Herbarts und Benekes Kritiken des Schopenhauerschen Hauptwerkes und ihre Aufnahme.

Eine kritische Untersuchung und Würdigung.

Von

Dr. Erpelt.

Zweiter Hauptteil.

Die Wirkung der Rezensionen.

Um eine Beeinflussung Schopenhauers durch die besprochenen Rezensionen nachzuweisen, sieht man sich naturgemäß auf die Änderungen angewiesen, die sein System im Zustand der fortgeschritteneren Entwicklung gegenüber der ersten Fassung aufweist. Solche Änderungen sind ganz allgemein von doppelter Art:

1. Die ursprünglichen Denkarten und Meinungen können durch die in der Kritik zutage geförderten Ergebnisse und Ansichten ersetzt oder ihnen mindestens angenähert sein. Solche Unterschiede weisen unmittelbar und sicher auf die Tatsache der Berücksichtigung hin, sind aber bei den Grundlehren Schopenhauers — von dem erkenntnistheoretischen Idealismus und damit der Erkennbarkeit des Willens abgesehen — nicht vorhanden, sie zeigen sich nur in den untergeordneten und unselbständigen Bestandteilen seines Systems, vorwiegend in einigen Kleinigkeiten und nebensächlichen Zügen.

2. Dann aber können ursprünglich vorhandene Lehren beibehalten, aber umfassender dargelegt und exakter fundiert sein. Änderungen dieser Art überwuchern in Schopenhauers Werken die aller andern. Diese Erscheinung aber ist als eine bei fast allen philosophischen Systemen vorhandene nur naturgemäß und daher in solcher

Allgemeinheit nicht beweiskräftig. Es müssen vielmehr unzweifelhafte, deutliche Orientierungen nach den Gesichtspunkten der Gegner hinzukommen. Sie sind bei der Darstellung vorhanden, wenn die Lehre in der durch die Kritik meist eindeutig bestimmten, gegensätzlichen Richtung ausgeprägt ist und liegen bei der Begründung vor, wenn sich ausgesprochene Widerlegungen der gegnerischen Argumente auffinden lassen, wobei es ohne Belang ist, ob sie als solche ausdrücklich eingeführt sind oder nicht.

Unsere Besprechung wird nun in der Hauptsache auf diese Änderungen zweiter Art angewiesen sein, da die erstgenannten bei fundamentalen Lehren Schopenhauers nur in verschwindendem Maße auftreten. Ihr Vorkommen bei untergeordneten, unwesentlichen Lehren und in einzelnen Bemerkungen aber wird zweckmäßig im Anschluß an die erweiternden und ausbauenden Änderungen zweiter Art erwähnt. Denn auf diese Weise wird der Zusammenhang mit den durchweg übergeordneten und bedingenden Lehren gewahrt und die Art und Weise ihrer Behandlung setzt uns am besten instand, zu entscheiden, ob es sich hier um eine bewußte Rücksichtnahme oder bloß um eine schattenhafte Erinnerung und unbewußte Reminiszenz handelt; deren Vorkommen ist ja bei Schopenhauer nach Kenntnisnahme der Kritiken niemals ausgeschlossen.

Es erübrigt sich noch, einen Blick auf die Fundorte und deren Bedeutung für unsere Zwecke zu werfen.

In erster Linie kommt der erste Band des Hauptwerkes in der zweiten Auflage von 1844 in Betracht. Seine Änderungen gegenüber dem Texte der ersten werden besonders zu betrachten sein und ergeben, daß die Fundamente des philosophischen Systems unverändert beibehalten sind. Auf diese Weise sind bewußte Änderungen erster Art ausgeschlossen. Es bleiben nur die meist unbewußt, durch „Selbstbewegung" des Schopenhauerschen Denkens im Anschluß an die erweiternden Änderungen zweiter Art erfolgenden Verschiebungen übrig. Für diese kommen vier Schriften in Betracht. Zunächst der zweite, in 24 Jahren „con amore" fertiggestellte Band des Hauptwerkes, in der zweiten Auflage von 1844, der sich zum ersten Band „wie das ausgemalte Bild zur bloßen Skizze" verhält (Br 76) und den Kanon des Systems in seinem ausgereifteren Zustande darstellt. Die Veränderungen in der dritten und vierten Auflage des Hauptwerkes aus den Jahren 1859 und 1873 (Frauen-

städt) kommen für unsere Zwecke nicht mehr in Betracht, da von 1844 bzw. 1847 ab Schopenhauer in einen lebhaften philosophischen Meinungsaustausch mit seinem „Apostel“ Becker und dem „Erzevangelisten“ Frauenstädt tritt. Gleichzeitig werden andere Kritiken häufiger (Carové 1841/2, Fortlage 1845, Seydel 1847, Cornill und Bona Meyer 1856), während im Laufe der Zeit die Rezensionen des Jahres 1820 verblassen.

Zeitlich früher liegen zwei Schriften „Über den Willen in der Natur“, aus dem Jahre 1836, und die „Grundprobleme der Ethik“, im Jahre 1840 veröffentlicht. Beide Schriften sind wertvoll nur durch ihre Methode. In ihren Ergebnissen aus dem Rahmen des Systems von 1844 nicht herausfallend, gehen sie aus von den empirischen Verhältnissen der Natur bzw. des Bewußtseins und gewinnen erst später den Anschluß an die Metaphysik. Die erstgenannte Schrift wird so zu einer konzentrierten Darstellung der Schopenhauerschen Philosophie, zu einem „Werkchen von größtem spezifischen Gewicht“ (Br 91), auf das Schopenhauer während seines ganzen Lebens deshalb besonders große Stücke hielt, weil es den Kern seiner Metaphysik, „den eigentlichen nervus probandi der Sache gründlicher darlegt als irgend eine andere seiner Schriften“ (Lebensabriß bei Erdmann). In der ethischen Schrift aber beleuchten „beide Dissertationen sich gegenseitig und werden miteinander einen vollständigen Grundriß der Ethik bilden“ (Schreiben an die dänische Societät Gw 301); sonst aber zeigen gerade die ethischen Ergebnisse eine merkwürdige Konstanz. Zeitlich später fällt dann noch die zweite Auflage der Dissertation von 1844, „an der etwa $^2/_3$ Neues und $^1/_3$ Altes ist“ (Br 109). Die Unterschiede gegen die Doktorschrift von 1813 sind allerdings durchgreifend, fallen aber, wie das Werk von 1818 beweist, vorwiegend in den Zeitraum von 1814—1818, die Sturm- und Drangzeit der Schopenhauerschen Philosophie.

Von einer gerade für unseren Zweck besonderen Bedeutung aber sind die Vorlesungen Schopenhauers, die in der Deußenschen Ausgabe seiner Werke, Bd. 9 und 10, vorliegen. Von diesen enthält der zweite bis vierte Teil, die Metaphysik der Natur, des Schönen und der Sitten, Ausführungen, die Schopenhauer im Winter 1819/20, kurz vor seiner am 23. März erfolgten Habilitation, angefertigt hat. Diese liegen also zeitlich vor den Kritiken, da die Herbartsche Rezension erst Juli — die Zeitschrift „Hermes“ war eine Vierteljahrs-

schrift, ihr drittes Stück konnte also frühestens Anfang Juli erscheinen —, die Benekesche endlich erst im Dezember des Jahres 1820 erschien. Die aus ihnen unter Ausschluß der Appendices gezogenen Ergebnisse gestatten darzutun — besonders über die Erkennbarkeit des Willens —, daß manche Punkte von Schopenhauer schon aus eigenem Antrieb verändert wurden, ohne daß es dazu des fremden Anstoßes der Kritiken bedurft hätte. Die genannten drei Teile bilden also immer die letzte Instanz bei Fragen über eine vermutete Wirkung der Rezensionen. Der erste, erkenntnistheoretische Teil aber ist hierzu nicht zu benutzen, denn in die Erkenntnislehre der ursprünglichen Vorlesung „Über die gesamte Philosophie" hat Schopenhauer die im Jahre 1821 verfaßte „Theorie der gesamten Erkenntnis", das andere von ihm angekündigte Kolleg, hineingearbeitet. In ihr lassen sich denn auch einige deutliche Hinweise auf die Benekesche Rezension auffinden.

In den Vorlesungen ist zudem das ganze System in eine erweiterte und freiere Form gegossen, die sich durch geschicktere pädagogische Anordnung (weitgehende Einteilungen, Vorwegnahme der Ansätze neuer Probleme, ausführliche Rückbeziehungen) und eine größere Klarheit und Deutlichkeit des Systems gerade an den Punkten, wo es der naiven Weltansicht am fremdartigsten erscheint (metaphysische Einheit des Willens, Verhältnis des Dings an sich zur Erscheinung), auszeichnet. Ihr gegenüber erscheint die Fassung des Hauptwerkes von 1844 mit seiner Trennung in zwei ungleiche und doch einander entsprechensollende Hälften als Rückschritt, den Schopenhauer allerdings mit in Kauf nehmen mußte, wenn er sein Jugendwerk erhalten und das Vorhandene nicht wertlos machen wollte.

Wenden wir uns zunächst zur Prüfung des ersten Bandes der zweiten Auflage von 1844. Hier kommt man bei eingehender Prüfung zur völligen Anerkennung der Worte, die Schopenhauer selbst der neuen Fassung seines Werkes vorausgeschickt hatte (Vorrede XXI):

„Was nunmehr diese zweite Auflage anbetrifft, so freut es mich zuvörderst, daß ich nach 25 Jahren nichts zurückzunehmen finde, also meine Grundüberzeugungen sich wenigstens bei mir selbst bewährt haben. Die Veränderungen im ersten Bande, welcher allein den Text der ersten Auflage enthält, berühren demnach nicht das Wesentliche, sondern betreffen teils nur Nebendinge, größtenteils aber bestehen sie in meist kurzen, erläuternden, hin und wieder eingefügten Zusätzen. Bloß die Kritik der Kantischen Philosophie hat bedeutende Berichtigungen und ausführliche Zusätze erhalten; da solche sich

hier nicht in ein ergänzendes Buch bringen ließen, wie die vier Bücher, welche meine eigene Lehre darstellen, jedes eines, im zweiten Bande, erhalten haben."

Obwohl sich nun Schopenhauer über dergleichen Verschiebungen seines Systems und deren Wichtigkeit täuschte — vgl. seine Bemerkung über Kant und Lo 3 —, bedeuten in der Tat jene Zusätze teils nur Ausschmückungen des Wortlauts und Erläuterungen des Satzinhaltes (so in der vierten Auflage 139 8/11, 152 19/15 v. u.) oder solcher historischer, polemischer (38 gegen Fichte), oder naturwissenschaftlicher Art (51 7/10, 96 20/25, 138 12/22, 156 17/18, 223 10/17), teils bestehen sie in Literaturangaben (94 10/13, 154 15/9 v. u., 169 2/15), Belegungen durch Autoritäten (104 12/17, 151 24/3 v. u., 224 19/20), oder „mythologischen Deuteleien" (38). Die Ausbeute an solchen Stellen, die für den vorliegenden kritischen Zweck in Betracht kämen, ist nahezu gleich Null. Nichtsdestoweniger ist dieses Ergebnis doch von grundlegender Bedeutung: Wir werden darauf vorbereitet, daß Schopenhauer die Ausstellungen der Kritiker im großen-ganzen unbeachtet gelassen, sich über alle gleichmäßig hinweggesetzt hat und das Grundgefüge seiner Philosophie mit all seinen Schäden vollkommen beibehielt. Unsere Aufmerksamkeit wird sich daher ausschließlich der erweiterten und ausgebauten Fassung seines Systems zuzuwenden haben. Hier hat sie sich dann zu verschärfen, um die weniger stark in die Augen fallenden Verlagerungen und Wandlungen in den Hauptlehren zu verfolgen und die mehr beiläufigen, untergeordneten, mitunter aber viel verratenden Bemerkungen aufzufinden.

Wenden wir uns zunächst zur Erkenntnistheorie. Hier hätte Schopenhauer vor allen Dingen gegen die tiefgreifenden Vorwürfe Herbarts gegen den Phänomenalismus Stellung nehmen müssen. An diesem hat er aber unentwegt festgehalten, wie man durch Belege aus allen Schriften nachweisen kann. Zunächst findet sich ein absoluter, und zwar individuell-psychologisch gefaßter Idealismus, gepaart mit einem krassen Materialismus, in dem Exordium zur Dianoiologie, dessen untere Grenze der Entstehung der Winter 1819/20, die obere das Frühjahr 1822 darstellt (D 9/39):

„Wie der Magen verdaut, die Leber Galle, die Nieren Urin, die Hoden Samen absondern, so stellt das Gehirn vor, sondert Vorstellungen ab . . . . . Aber diese Funktion hat etwas eigenes, was sie höher stellt als die Galle, welche

die Leber, und den Speichel, welchen die Speicheldrüsen absondern, nämlich diese: Die ganze Welt beruht auf ihr, liegt in ihr, ist durch sie bedingt."

Im zweiten Bande des Werkes von 1844 widmet er der „Idealistischen Grundansicht" das ganze erste Kapitel und teilt darin dem Satze: Die Welt ist meine Vorstellung" eine Gewißheit zu. die mit den Axiomen Euklids rivalisiere (4), betrachtet den Idealismus geradezu als den Probierstein für die Redlichkeit eines philosophischen Systems (5) und versucht, ihn als die ursprüngliche erkenntnistheoretische Überzeugung Kants „als das richtige Ergebnis der Kantischen Philosophie" (13, 8) hinzustellen. Auch erwähnt er Gegenargumente und Mißverständnisse, denen der Idealismus ausgesetzt sei; diese aber sind wenig charakteristisch, da es nach seinem eigenen Ausspruche nur solche sind, die „sich in jedem, deutlich oder undeutlich," regen würden (6). Die schon im ersten Bande (18—21) vorhandene Kritik des Realismus, die darauf hinweist, daß „der Schluß von der Vorstellung auf das von ihr verschiedene Objekt als Grund derselben so unstatthaft wie möglich ist, findet sich in den eben gebrauchten Worten auch in den Vorlesungen wieder (D 9, 26/27). In beiden zieht sie denn auch das verdammende Urteil nach sich, daß er „dem Dogmatiker, der die Realität der Außenwelt als ihre Unabhängigkeit vom Subjekt erklärt, eine solche Realität schlechthin ableugnen" müsse (I 17, D 9, 783/4). Einige Momente weisen darauf hin, daß Schopenhauer über die eigentümlichen Punkte der Herbartschen Kritik hinweggesehen haben muß. Denn er benutzt nach wie vor, da er eben in der Wahrheit seines Idealismus nicht irre geworden ist, die innerlich gefühlte Einseitigkeit, um eine mühelose Überleitung zum metaphysischen Kern der Welt zu finden. So sagt er in den Vorlesungen:

„Wenn wir nun also die Welt ihrem ganzen Inhal e nach als bloße Vorstellung des Subjekts, welches wir selbst sind, erklären, so regt sich dabei doch ein gewisses Widerstreben, welches ankündigt, daß diese Betrachtung doch nur eine einseitige sein kann, auf einer willkürlichen Abstraktion beruhen muß, da jeder sich sehr fest bewußt ist, daß die Welt doch weit mehr als seine Vorstellung ist" (D 9 70, 487).

Auch behält er in allen Schriften den von Herbart gerügten Fehler bei, aus der ursprünglichen Bedingtheit auf die endgültige rein vorstellungsmäßige Beschaffenheit der Realität zu schließen. Er erklärt mit geradezu erstaunlicher Unbefangenheit und Naivität: „Nur

das Bewußtsein ist unmittelbar gegeben, daher ist ihre Grundlage auf Tatsachen des Bewußtseins beschränkt" (II 5 u. 14), und „die ganze Welt der Objekte ist und bleibt Vorstellung und ebendeswegen durchaus und in alle Ewigkeit durch das Subjekt bedingt" (D 9, 483). Demgemäß kennt Schopenhauer im zweiten Bande von 1844 nur einen absoluten Realismus, der „die allererste Tatsache überspringt oder verleugnet, diese, daß alles, was wir kennen, innerhalb des Bewußtseins liegt" (II 6), während Herbart die Meinung durchblicken ließ, daß man trotz der Berücksichtigung dieses phänomenalistischen Arguments zu einem Realismus, dem kritischen, gelangen könne.

Dagegen holt Schopenhauer in seinen Vorlesungen zu einer erweiterten Fassung und Ablehnung des Realismus aus, der sich der kritischen Abart desselben annähert. Er ist (D 9, 229) folgender Ansicht:

Es „reihen sich alle Erkenntnisse des Individuums zunächst in der bloßen Zeit aneinander. In dieser aber gibt es bloß eine einfache, d. i. kein Zugleich zulassende, und flüchtige, d. i. kein Beharrliches habende Reihe von Vorstellungen. Hieraus erwächst nun der Unterschied zwischen der Vorstellung, sofern sie dem Bewußtsein des individuellen Subjekts unmittelbar gegenwärtig ist, und sofern sie in der von seinem Verstande vollzogenen und stets von diesem vorausgesetzten Gesamtvorstellung der Erfahrung enthalten ist. Man hat sie in dieser Hinsicht unterscheiden wollen und allein, sofern sie dem Subjekt unmittelbar gegenwärtig ist, sie Vorstellung, das Objekt aber, sofern es dem Ganzen der Erfahrung angehört, das reale Ding nennen wollen: Es ist die Ansicht des gemeinen Verstandes und der realistischen Philosophie. Uns ist es aber ausgemacht, daß auch das Ganze der Erfahrung mit allen Objekten, die es begreift, immer nur für das Subjekt da ist, durch ein Subjekt bedingt, außerdem schlechterdings undenkbar, also in jedem Sinne Vorstellung ist. Alles Sein dieser realen Dinge, die das Ganze der Erfahrung ausmachen, ist und bleibt nur ein Vorgestelltwerden; oder will man etwa nur die unmittelbare Gegenwart im Bewußtsein des Individuums ein Vorgestelltwerden nennen, so ist jenes Sein der realen Dinge vollends nur ein Vorgestelltwerden können."

Damit geht Hand in Hand, daß sich in den Vorlesungen eine starke, 1844 aber wieder abklingende Betonung des reinen Subjekts des Erkennens als Träger des Weltbildes bemerkbar macht: „Freilich, vom Individuo ist das Objekt nicht abhängig, aber vom Subjekt des Erkennens überhaupt." (D 9, 113). Eine parallelgehende, genauere Entfaltung liefert er 1847 im § 19 der zweiten Auflage

seiner Dissertation. Wenn auch nähere Hinweise auf Herbart fehlen, lassen diese Ausführungen doch die Vermutung auftauchen, durch dessen Kritik veranlaßt zu sein. Diese Vermutung aber wird widerlegt durch die Tatsache, daß sich schon in der ursprünglichen Schopenhauerschen Dissertation von 1813 genau dieselben Gedankengänge vorfinden (D 3, 24).

Dagegen scheint sich eine leise Nachwirkung im folgenden bemerkbar zu machen: Herbart stellte den Ausgang der Philosophie vom Subjekt als genugsam bekannt und wenig originell dar; dem entspricht in der zweiten Auflage des ersten Bandes der charakteristische Zusatz: „Neu ist diese Wahrheit keineswegs, sie lag schon in den skeptischen Betrachtungen, von welchen Cartesius ausging," (I 4), der weiterhin auf S. 4 und 5 durch ausführliche philosophiegeschichtliche Bemerkungen über Cartesius uns Berkeley erläutert wird. Beachtet man aber, daß Schopenhauer seine idealistische Lehre beibehalten und noch in einer Weise ausgearbeitet hat, die nicht die mindeste Spur einer Wirkung der Rezensionen erkennen läßt — wobei auch das Eingehen auf jene durchdachtere Art des Realismus keine Handhabe bietet —, so wird man bei der reichen Belesenheit und dem sonstigen regen Interesse, das Schopenhauer der geschichtlichen Entstehung gerade der idealistischen Lehre entgegenbrachte,*) nicht fehlgehen, diese historischen Bemerkungen als Früchte der von ihm selbst aus getriebenen geschichtlichen Studien anzusehen. Daß er die Verdienste Berkeleys schon zur Zeit seiner Vorlesungen zu würdigen wußte (D 9, 115), wird der bekannten Stellung dieses Philosophen in der geschichtlichen Entwicklung zuzuschreiben sein.

Dem Drängen Benekes auf eine Änderung der Wortbezeichnung von Verstand und Vernunft ist nicht nachgegeben, wie die unveränderte Beibehaltung beider Ausdrücke in der zweiten Auflage des ersten Bandes, sowie schon die Überschriften des zweiten und sechsten Kapitels im zweiten Bande: „Zur Lehre von der anschauenden oder Verstandeserkenntnis" und „Zur Lehre von der abstrakten oder Vernunfterkenntnis" dartun. Den Grund der von ihm auf p. 72 f. vorgenommenen Erwähnung früherer Philosophen gleicher Ansicht, deren Ursache in der Kritik zu finden man leicht geneigt

*) Vgl. sein Interesse bei der vorkantischen Lehre von der Idealität der Zeit (Br 116, 123).

wäre, gibt Schopenhauer selbst an: Es ist der in Deutschland getriebene Mißbrauch des Begriffes der Vernunft.

Auch die vereinigten Einsprüche Herbarts und Benekes betreffs der Methode, in der Mathematik getrieben werden soll, haben keine Wirkung gehabt. Schopenhauer spricht seine ursprünglichen Ansichten nochmals aus in seinen Vorlesungen (D 9, 429—443), im Kapitel 13 des zweiten Bandes und im § 39 der zweiten Auflage seiner Dissertation. In den Vorlesungen wird seine Darstellung erweitert durch den Versuch, die Methode Euklids aus dem antiken Rationalismus heraus zu verstehen. Er leitet diesen Versuch ein mit den seinen alten Standpunkt kennzeichnenden Worten: Es „erscheint uns die Euklidsche als eine Verkehrtheit, wenn auch als eine sehr glänzende. Nun aber läßt sich wohl immer von jeder großen, absolut und methodisch betriebenen, dazu vom allgemeinen Beifall begleiteten Verirrung, sie möge das Leben oder die Wissenschaft betreffen, der Grund nachweisen in der zu ihrer Zeit herrschenden Philosophie“. Ebenso fragt er noch jetzt: „Warum soll man in der Geometrie sich mit dem Wissen, daß etwas so sei, begnügen und nicht einsehen wollen, warum?“ Aber das ist eben das Eigentümliche und Fehlerhafte der Euklidschen Methode, daß sie bloß jenes gibt, ohne sich um dieses zu bekümmern“ (D 9, 437). Auch gibt er schon hier ein später in der zweiten Auflage seiner Dissertation wiederholtes Beispiel für seine Methode an dem 6. und 16. Satz des ersten Euklidschen Buches und erwähnt ähnliche Versuche aus der Entwicklung der Mathematik in den letzten 10 Jahren (439). Im Kapitel 13 des zweiten Bandes kritisiert er insbesondere die Theorie der Parallelen, in der „die Euklidsche Demonstriermethode . . . . . aus ihrem eigenen Schoße die treffendste Parodie und Karrikatur geboren hat.“ Gerade hier trete „die Selbständigkeit und Klarheit der intuitiven Evidenz mit der Nutzlosigkeit und Schwierigkeit der logischen Überführung in einen Kontrast, der nicht weniger belehrend als belustigend ist“. Hinsichtlich ihrer Beweiskraft erklärt er, daß „die reine, nicht empirische Anschauung ebenso unmittelbar und sicher sei, wie der Satz vom Widerspruche selbst“, und erläutert ihre Notwendigkeit (38) an dem Beispiel des rechtwinkligen, gleichseitigen Dreiecks, da die Unvereinbarkeit der Prädikate „hier nie durch bloßes Denken, sondern erst „durch Konstruktion ihres Gegenstandes in der reinen Anschauung “erkannt werde. Ein Zugeständnis über die Ohnmacht

der Anschauung betreffs der Auffindung mathematischer Sätze scheint allerdings II 199 vorzuliegen: „Diese kann, wie besonders in der Algebra, Trigonometrie, Analysis geschieht, die Anschauung ganz verlassend mit bloßen abstrakten, ja nur durch Zeichen statt der Worte repräsentierten Begriffen operieren, und doch zu einem völlig sicheren und dabei so fernliegenden Resultate gelangen, daß man auf dem festen Boden der Anschauung verharrend, es nicht hätte erreichen können.“ Allerdings hatte er schon 1818 die Vorteile der abstrakten Erkenntnisart auch in der Geometrie nicht verkannt, und erwähnt sie auch in seinen Vorlesungen (D 9, 384):

„Ebenso erkennen wir in reiner, selbst von der Erfahrung unabhängiger Anschauung vollkommen das Wesen und die Gesetzmäßigkeit einer Parabel, Hyperbel, Spirale: Aber um von dieser Erkenntnis sichere Anwendung in der Wirklichkeit zu machen, mußte sie zuvor zum abstrakten Wissen geworden sein, wobei sie freilich die Anschaulichkeit einbüßt, aber dafür die Sicherheit und Bestimmtheit des abstrakten Wissens erhält. Alle Analysis erweitert gar nicht unsere Erkenntnis von den Kurven, die ihr Gegenstand sind, sie enthält nichts mehr, als schon die bloße reine Anschauung derselben. Aber sie ändert die Art und Form der Erkenntnis, verwandelt die intuitive in eine abstrakte, was für die Anwendung höchst folgenreich ist.“

Trotz der hiermit anerkannten geringen Leistungsfähigkeit der Anschauung hält er an ihr doch noch als einem Ideal fest: „Freilich ist nur bei so einfachen Lehrsätzen als jener 6. des Euklid der Seinsgrund so leicht in die Augen fallend: Aber er muß doch überall aufzuweisen, und auch die verwickeltsten Lehrsätze auf so eine einfache Anschauung zurückzuführen sein.“ Darin findet er sich bestärkt, als er (D 9, 442) erkennt, daß die Euklidsche Beweismethode „bloß auf die Geometrie angewandt worden, nicht auch auf die Arithmetik: Vielmehr läßt man in dieser wirklich die Wahrheit allein durch die Anschauung einleuchten, welche hier im bloßen Zählen besteht“. Zwar reicht „die unmittelbare Anschauung der Zahlen in der bloßen Zeit nur bis 10“ (442), aber deshalb verliert die Anschauung ihren fundamentalen Wert doch nicht: Denn die absolute Sicherheit und Bestimmtheit, die sie vermöge ihrer apriorischen Natur besitzt, macht jenes begriffliche Verfahren überhaupt erst möglich, und sie bleibt auch die letzte Instanz für die Richtigkeit der Ergebnisse, die erst durch Kontrolle und Realisation in ihr geprüft werden (II 199 f.). Im Einklang mit dieser eingeschränkten Auffassung steht die Stelle II 93, wo die Mathematik als „eine Wissenschaft aus der

bloßen Vergleichung der Begriffe, also aus allgemeinen Sätzen" anerkannt wird, ihre Sicherheit aber aus der synthetisch-apriorischen Natur aller ihrer Sätze hergeleitet ist. In dieser Modifikation eine Hinneigung zu dem von Herbart diktierten Programm der Mathematik. eine bessere Bearbeitung ihrer Begriffe zu betreiben, annehmen zu wollen. würde sich schwer rechtfertigen lassen. Daß auf jeden Fall das von Beneke als solches bezeichnete Kantische Vorurteil, wonach die Mathematik eine wesentlich apriorische Wissenschaft sei und das Allgemeine unmittelbar, also im einzelnen angeschaut werden könne, nicht geschwunden ist, zeigt die Bemerkung II 132, wo die Mathematik neben der Logik „als bloße Verdeutlichungen des uns a priori Bewußten, nämlich der Formen unseres eigenen Erkennens" gekennzeichnet und behauptet wird: „Sie lehren uns eigentlich nur, was wir schon vorher wußten." Auch ist sich Schopenhauer über die Tragweite dieses Vorurteils klar; denn er bemerkt D 9 438. daß seine Ansichten über die Mathematik hinfällig seien, „wenn Kant Unrecht habe" Woher endlich der Drang nach Verdeutlichung. den ja die Anschauung, wie Beneke zeigte, nach den sonstigen Ansichten Schopenhauers gar nicht ausüben darf, zu erklären sei, ist nirgendswo gesagt, und ebenso fehlt jede Argumentation gegen die Benekesche Hypothese über die ausschließliche Herrschaft der Induktion in der Mathematik. Dieser Standpunkt war für Schopenhauer überhaupt undiskutabel, da er vor einer Wissenschaft die deduktive Methode verlangte. Alle die angeführten Stellen bieten keine sichere Handhabe, eine Beeinflussung Schopenhauers einwandsfrei sicher zu stellen Eine solche würde sich dann schon in den Änderungen und Zusätzen des ersten Bandes angekündigt haben, was jedoch nicht der Fall ist. Seine Ansichten konnten auch schwerlich geändert sein, solange die Wurzeln dieser merkwürdigen Lehre blieben: Seine Theorie des Seinsgrundes, die Bevorzugung der Anschauung und die Lehre vom Apriorismus.

Von dieser letzteren weist das zweite Kapitel des zweiten Bandes nach, daß sie in dem vollen Umfange, in der sie im ersten Bande entwickelt und beibehalten wurde, in Bausch und Bogen vorausgesetzt ist. Ihre Krönung findet sie in der Tafel der prädicabilia a priori, von der Schopenhauer im schärfsten Gegensatz zu Beneke und seiner Forderung. daß sämtliche Resultate einer Analyse der Vorstellungen nur als Abstrakta zu deuten seien, zugestel t, daß

man sie „als eine Zusammenstellung der ewigen Grundgesetze der Welt, mithin als die Basis einer Ontologie betrachten könne“ (II 54). In den Vorlesungen nun lassen sich von einer vorsichtigen, resignierten Deutung der apriorischen Formen als Bedingungen für das Zustandekommen der Vorstellungen bis zu dem vorliegenden Extrem alle Phasen verfolgen. So sagt er (D 9 444): „Wenn wir nun von verschiedenen Erkenntniskräften reden (Verstand, Vernunft, reine Sinnlichkeit), so kommt es nicht daher, daß wir das Subjekt des Erkennens erkannt haben, sonst würden über jene Kräfte nicht so verschiedene und falsche Meinungen im Umlauf sein, sondern jene Kräfte sind abstrahiert und erschlossen. Sie sind eigentlich aufgestellt als subjektive Korrelate der verschiedenen Klassen der Vorstellungen. . . .“ Ebenso 455: „Die Erkenntniskräfte werden nicht erkannt, sondern von den Objekten erschlossen.“ Diese Abstrakta und subjektiven Korrelata werden dann apriorisch und konstitutiv: „Denn der Satz vom Grunde (die wesentliche Form des Verstandes) ist nur die Art und Weise, wie für ein Subjekt, welches Individuum ist, Objekte da sind: Und diese Art und Weise liegt schon a priori in unserem Bewußtsein.“ Einen weiteren Schritt zu ihrer Realisierung bedeutet dann ihre Abstammung aus einer Urbeschaffenheit des Erkenntnisvermögens (D 9, 457): „Das Gemeinschaftliche aller dieser Formen wie ihr Unterscheidendes haben wir erkannt und haben gesehen, daß so, wie sie in ihrem Ausdruck gemeinschaftlichen zusammentreffen, welcher der Satz vom Grunde ist, sie auch aus einer Urbeschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens stammen müssen, die Wurzel des Satzes vom Grunde.“ Endlich, unter der Einwirkung des metaphysischen Bedürfnisses, die darauf hinausläuft, alles Eigentümliche des Objekts in den Erkenntnisapparat hineinzuziehen, um als eigentliche Realität ein Ding an sich übrig zu behalten, wird jenen Formen die Rolle der Parasiten zugewiesen, die den Objekten den letzten Rest des Blutes der Realität aussaugen: „Erinnern Sie sich, wie ich Ihnen zeigte, wie alle Gestalten des Satzes vom Grunde den Objekten alle Selbständigkeit benehmen, wie demnach der Satz vom Grund das Prinzip der Endlichkeit, der Repräsentant alles Daseins ist.“ (D 9, 452) Die Verflüchtigung der Objekte durch die Erkenntnisformen wird dann vollständig durch die Stelle (D 9, 454): „So folgt, daß vermöge des Satzes vom Grund, als der allgemeinen Form aller Objekte des Subjekts, diese Objekte durch und durch nur in der

Relation zueinander bestehen, nur ein relatives, bedingtes Dasein haben, nicht ein absolut bestehendes Dasein an und für sich." Aus dieser Entwicklung ersieht man, daß die Benekeschen Ausführungen schon 1820 spurlos an Schopenhauer vorüber gegangen sind, worin man noch bestärkt wird durch den Umstand, daß Schopenhauer viel mehr bemüht ist, seine Aprioritätslehre nicht im Widerspruch zur Unerkennbarkeit des Subjektes erscheinen zu lassen, ein Punkt, den Beneke gar nicht berührt hat.

Auch ist der Gegensatz in der Zweckbestimmung der Philosophie geblieben. Der Gedanke, daß sie eine bloße „Wiederholung der Welt in abstrakten Begriffen sei" (I 99, 452 u. 453 u), hat Schopenhauer wohl vorgeschwebt, wenn er erklärt, daß die Philosophie alle Weisheit „actualiter et explicite" zu liefern habe (II 464), und auf die Frage: „Was ist das Leben", eine Antwort für den Begriff, „also für die Reflexion und in abstrakto" geben solle (auch D 9, 505). Ebenso behauptet er in den Vorlesungen: „Aber das anschaulich und in concreto Erkannte und Alles, was der weite Begriff Gefühl umfaßt und bloß negativ als nicht abstraktes Wissen bezeichnet, dieses zu einem solchen, zu einem abstrakten Wissen, zu einem deutlichen und sich gleichbleibenden, zu erheben, das eben ist Aufgabe der Philosophie." Ja, auf p. 502 spielt die Philosophie ausgesprochenermaßen die Rolle der obersten Wissenschaft, deren Gegenstand jedoch ausdrücklich gekennzeichnet wird „als das allgemeinste und deshalb wichtigste Wissen, welches die Aufschlüsse verheißt, zu denen die anderen nur vorbereiten", und II p. 504 spricht er von der Philosophie, „als welche die Dinge vom allgemeinsten Gesichtspunkt aus betrachtet und ausdrücklich das Allgemeine zum Gegenstande hat, welches in allem Einzelnen dasselbe bleibt". Eingehend setzt dann Schopenhauer das Verhältnis zwischen Philosophie und Wissenschaft auseinander in den Vorlesungen (D 9, 545): „Denn zwei Dinge sind schlechthin unerklärlich . . ., erstens nämlich der Satz vom Grund selbst . . ., das zweite Unerklärliche kommt nur bei den empirischen Wissenschaften hinzu, nämlich die ursprünglichen, schlechthin gegebenen Eigenschaften der Dinge. Hier nun eben, wo die Naturwissenschaft, ja jede Wissenschaft die Dinge stehen läßt, da eben nimmt die Philosophie die Dinge wieder auf." Im Anschluß daran folgt dann später eine Spezifikation des von den Einzelwissenschaften vorausgesetzten empirischen Unerklärlichen (547/8). Daß diese ge-

naue Bezeichnung des Gegenstandes aber nicht als Konzession an Beneke, sondern als organische Weiterbildung aufzufassen ist, geht daraus hervor, daß auch schon im ersten Bande Angaben über das besondere Gebiet der Philosophie auftreten (I, 97, 980). Die andere Auffassung von der Bestimmung der Philosophie, die ihre streng begriffliche Arbeitsmethode zurücktreten läßt, ja ganz unterdrückt, und wonach diese „das Wesen der Welt unabhängig vom Satze vom Grunde" darzustellen hat, läßt sich nichtsdestoweniger an vielen Stellen des erweiterten Systems nachweisen. In den Vorlesungen bezeichnet er als Hauptproblem der Philosophie die Frage: „Was ist die Welt außerdem, daß sie meine Vorstellung ist?" (D 9, 20), und definiert in der Dianoiologie die Metaphysik als die Erkenntnis des inneren Wesens an sich des Daseins und der Dinge. Ja, an manchen Stellen des zweiten Bandes von 1844 spricht er offen aus, daß die Philosophie „nicht ohne weiteres der Betrachtung, die der Satz vom Grunde heischt", nachgeht (II 140), ja, sie soll (180) über die Möglichkeit der Erfahrung, also über die Natur oder die gegebene Erscheinung der Dinge „hinausfliegen", um Aufschluß zu erteilen über das, „was hinter der Natur steckt und sie möglich macht". Sie gibt keine „physische, sondern eine metaphysische Erklärung", welche den „Schlüssel zu allen ihren (scl. der physischen) Voraussetzungen liefert, eben deshalb aber auch einen ganz andern Weg einschlagen müßte" (II 192 o, 197 m, 204 u, 339 o). Der ganze Gegensatz ist gewissermaßen nur das Schattenbild des weit grelleren Widerspruchs in den Bestimmungen über die Erkennbarkeit des Dings an sich, der weiter unten klar zu legen sein wird; je nachdem, ob Schopenhauer diese für möglich hält oder nicht, gewinnt auch die letztere Bestimmung der Philosophie die Oberhand über die erstgenannte. Tatsächlich hat er beide Aufgaben der Philosophie in seinem Systeme verwirklicht, und die angeführten Bemerkungen entstammen nur dem zwiespältigen, wenn auch unbewußten Eindruck, mit dem seine philosophische Tätigkeit auf ihn zurückwirkte.

Es ist nunmehr das Verhalten Schopenhauers zu den manchmal tiefgreifenden Einwänden gegen die Begründung und Ausführung seiner Willensmetaphysik zu untersuchen. Da findet sich zunächst die Lehre vom unmittelbaren Objekt im ersten Band an den entsprechenden Stellen (13, 22) beibehalten und im zweiten, sowie in den übrigen Schriften, merkwürdig konsequent weiterentwickelt

In den Vorlesungen tauchen Bemerkungen auf, die gegen Herbart gemünzt zu sein scheinen, da er die vorstellungsmäßige Natur des Leibes mehr in den Vordergrund schiebt: „Der Leib ist selbst Objekt unter den Objekten, ist dem rein erkennenden Subjekt eine Vorstellung wie jede andere“ (D 9, 29, 38). Ebenso erklärt er p. 162 vom Körper: „Uns ist er hier die erste Vorstellung, und zwar nicht einmal er selbst als Objekt, sondern nur seine Affektionen.“ Im Zusammenhang damit betont er wiederholt, daß das einzig Unmittelbare die Sinnesempfindungen seien. So sagt er in der Dianoiologie, daß „jede Empfindung, Einwirkung auf unseren Leib, die empfunden wird, sich zunächst und unmittelbar bloß auf unseren Willen bezieht, nicht auf irgend eine Erkenntnis, daß sie nämlich als angenehm oder unangenehm empfunden und wahrgenommen wird. Von der Empfindung selbst sagt er (D 9, 163): „Sie ist etwas, das eben, weil es das erste und unmittelbare ist, sich nicht weiter beschreiben läßt“. Auch im zweiten Bande lassen sich solche Stellen auffinden: „Wir nehmen ganz unmittelbar die Dinge selbst wahr, obwohl es gewiß ist, daß das Unmittelbare nur die Empfindung sein kann“ (26), und: „Was man als Beispiele von einfachen Begriffen*) anzuführen pflegt, sind . . . bloße Sinnesempfindungen, wie etwa die einer bestimmten Farbe“ (69). In der zweiten Auflage der Dissertation bleiben gleichfalls die Empfindungen als das allein Unmittelbare bestehen und der Leib wird dann u r s ä c h l i c h als Objekt erschlossen, wozu Schopenhauer jetzt gezwungen ist, da er die 12-Zahl seiner Kategorien aus der ersten Auflage der Dissertation auf die Kausalität allein reduziert hat, so daß die Synthese des Objekts von dieser allein geleistet werden muß. Doch alle diese Bemerkungen kann man nicht auf die Herbartschen Bedenken zurückführen, da Schopenhauer schon in der ersten Auflage seines Hauptwerkes dieser Meinung nicht fern stand und die Lehre von der Einfachheit und der alleinigen Unmittelbarkeit der Empfindungen der ersten Auflage seiner Farbenlehre durchaus immanent ist. Daß überhaupt die Polemik Herbarts in diesem Punkte ein Kampf gegen Windmühlenflügel ist, soll weiter unten nachgewiesen werden.

Auch die Einwände beider Kritiker gegen die Identität von Willensakt und Leibesbewegung hat Schopenhauer unbekümmert

*) scl. solche, die unauflösbar sind, nie Subjekt eines analytischen Urteils sein können.

übersehen. Nach wie vor erklärt er: „Diesen einzigen Fall, wo es uns gestattet ist, von den Vorgängen in der realen Welt mehr zu wissen, als in der Vorstellung liegt, müssen wir festhalten und ihn benutzen zur Erklärung des Wesens an sich bei andern Vorgängen und Erscheinungen, mithin sagen, daß diese bei allen Erscheinungen der Art nach dasselbe sein muß mit dem, was wir selbst als Wille erkennen“ (D 9, 33, Anm.). Er hat demnach an der Deutung „der einzigen uns intim bekannten Erscheinung, welche deshalb durchgängig unser Urphänomen bleibt“ (II 378) nichts geändert; er erklärt wiederum (II 280), daß „in diesen (scl. den einzelnen Aktionen von Wille und Leib), was im Selbstbewußtsein als unmittelbarer wirklicher Willensakt erkannt wird, äußerlich als Bewegung des Leibes darstellt“, und schärft uns (281) ein: „Sie sind eben unmittelbar identisch und ihre scheinbare Verschiedenheit entsteht allein daraus, daß hier das Eine und Selbe in zwei verschiedenen Erkenntnisweisen, der inneren und äußeren, wahrgenommen wird.“ Er weist die gegnerischen Argumente scharf ab: „Keineswegs erkennen wir den eigentlichen unmittelbaren Willensakt als ein von der Aktion unseres Leibes Verschiedenes und beide als durch das Band der Kausalität verknüpft, sondern beide sind eins und unteilbar. Zwischen ihnen ist keine Sukzession. . . . Sie sind eins und dasselbe, auf doppelte Weise wahrgenommen . . . (II 41, 42). Schopenhauer verrät auch einige Zeilen vorher, wo ihm diese Meinung entgegengetreten sei: Zwar nicht bei Herbart und Beneke, wohl aber bei — Maine de Biran! Die starre Beibehaltung der Lehre sowie die Erwähnung dieses Namens an einer Stelle, wo Herbarts Name mit Notwendigkeit hätte genannt werden müssen, macht es unwahrscheinlich, daß Schopenhauer gerade von Herbart zu einer neuen gedanklichen Durcharbeitung dieses seines Lehrsatzes angeregt wurde. Andererseits gibt es zwei Anzeichen, die dafür sprechen: Herbart wandte sich bekanntlich besonders scharf gegen die Meinung Schopenhauers, daß der bloße Nachweis, nicht Beweis genüge. Nun sagt Schopenhauer im Stammtext seiner Vorlesungen (D 9, 36):

„Ich werde die Identität des Willens mit dem Leibe, die bisher nur vorläufig dargestellt ist, nun noch gründlicher dartun. Nun bemerke ich zuförderst, daß diese Identität eben nur nachgewiesen, d. h. aus dem unmittelbaren Bewußtsein, aus der Erkenntnis in concreto zum Wissen der Vernunft erhoben, in die Erkenntnis in abstracto übertragen werden kann. Hingegen kann sie ihrer Natur nach niemals bewiesen, d. h. als mittelbare Erkenntnis

von einer anderen unmittelbaren abgeleitet werden, eben, weil sie selbst die unmittelbarste Erkenntnis ist."

Und in einer später eingefügten Anmerkung zu dem schon gedruckten Handexemplar der ersten Auflage seines Werkes spricht er geradezu aus: „Aber wenn einer keine andere Evidenz gelten lassen will als die der Beweise aus Begriffen, so ist er freilich gut verschanzt. Der Beweis aus Begriffen ist nur die Nachweisung, daß man in dem, was man schon dachte und wußte, das zu Beweisende schon mitgedacht und mit gewußt war: Denn in der Conclusio darf nicht mehr liegen als in den Prämissen. Wie soll man eine neue Einsicht auf diese Art beweisen?" (D 10, 32). Der Inhalt dieser Bemerkung, verbunden mit der Art und zeitlichen Entstehung ihres Fundortes gibt hier eine große Wahrscheinlichkeit, daß dieser Satz gegen Herbart gerichtet wurde. Mit derselben Wahrscheinlichkeit stellt eine andere Bemerkung zu derselben Seite seines gedruckten Handexemplars gerade eine Abweisung Benekes dar. Beneke hatte ja besonders scharf an dem Verhältnis von Ursache und Wirkung festgehalten. Nun sagt Schopenhauer a. g. O.: „Sobald wir etwas unmittelbar wollen, sehen wir den Leib sofort die gewollte Bewegung machen. Weiter ist uns nichts bewußt: Nun anzunehmen, daß unser Wollen und die Bewegung des Leibes zwei verschiedene Dinge sind, zwischen denen ein Kausalverhältnis obwaltet, wie wir solches aus der äußeren Erfahrung kennen, ist eine ganz aus der Luft gegriffene, durch gar nichts begründete Annahme: Vielmehr ist das unmittelbar Gegebene dies, daß unser Wollen und die Bewegung des Leibes eins sei." Hier haben wir eine Nachwirkung, die mit großer Wahrscheinlichkeit auf die Rezensionen zurückzuführen ist. Sie enthält aber nicht das kleinste Entgegenkommen, stellt vielmehr eine glatte Abweisung dar.

Bei den nunmehr sich anschließenden, von Herbart allein vorgebrachten Bedenken könnte man sich versucht fühlen, eine Nachwirkung zu konstatieren: Die Identität des ganzen Leibes mit dem Willen ist ausführlich nachgewiesen in der „Objektivation des Willens im tierischen Organismus". „Zunächst werden wir diese Identität des Leibes mit dem Willen inne in den einzelnen Aktionen beider" (II 280). Aber auch die physiologische Bedeutung des Blutes gibt schlagende Beweise dafür ab (286—289), ebenso die Existenz der nicht abzuleugnenden „vis naturae medicatrix" (295)! Daneben finden sich noch einige spezielle Belege (300). Nochmals aber kommt

Schopenhauer darauf zurück in seinem Kapitel „Leben der Gattung", wo er aus der Natur des Sperma als der „Quintessenz aller Säfte" erschließt, „daß der Leib . . . der Wille selbst unter der Form der Vorstellung ist" (589). Schon die Allgemeinheit der neuen Lehren bietet keinen sicheren Anhalt, und die Berücksichtigung, die Schopenhauer diesem Punkte im Stammtext seiner Vorlesungen widerfahren läßt, führt vollends zu einem negativen Ergebnis: Nachdem er in einer vorläufigen Besprechung die Innigkeit der Verbindung zwischen Wille und Leib nicht nur an seinem Urphänomen, sondern auch an dem umgekehrten Prozeß der Schmerzhaftigkeit übernormaler Sinnesreize, endlich an den körperlichen Begleiterscheinungen der Affekte (Schreck, Zorn, Gram, Freude) dargetan hat (D 10, 34/36), widmet er das ganze fünfte Kapitel der endgültigen Erhärtung dieser Wahrheit. Sein Hauptargument ist dabei neben der Erwägung, daß der Leib schon deshalb mit dem Willen identisch sein muß, weil er sonst als fremdes und zufälliges Element die Erscheinung des Willens beeinflussen, ja verhindern würde, „die vollkommene Angemessenheit des menschlichen und tierischen Leibes überhaupt zum menschlichen und tierischen Willen überhaupt". Dabei entfaltet er allen Glanz seines in der damaligen Zeit bei einem Philosophen so seltenen naturwissenschaftlichen Wissens (D 10, 18—54).

Der Mangel, den Herbart in dem Fehlen einer vollständigen Widerlegung des Solipsismus fand, ist zwar auch im zweiten Bande nicht ausgeglichen, wohl aber ist durch mancherlei Gründe die bloß vorstellungsmäßige Natur alles Seienden als unwahrscheinlich dargetan. Zu dem Argument, daß die Welt in einem solchen Falle „wie ein wesenloser Traum oder ein gespensterhaftes Luftgebilde an uns vorüberziehen müßte, nicht unsere Beachtung wert", das im ersten Bande (118) und in den Vorlesungen beibehalten ist (D 10, 27), gesellt sich noch das Vorhandensein von qualitates occultae im Bereiche der anorganischen Natur, die „Unergründlichkeit der höchsten Produktionen der Natur" (II 217) und bei dem Menschen „sein unergründlicher, bei aller Erklärung seiner Taten aus Motiven vorausgesetzter Charakter". Eine solche Unergründlichkeit widerspricht ja der bloß vorstellungsmäßigen Beschaffenheit entschieden. Alle diese Punkte finden sich aber schon in den Vorlesungen eingehend erörtert. Hier faßt er seine Meinung über die Naturkräfte gelegentlich einer Auseinandersetzung über Aitiologie in die Worte (D 10, 24.

93/94): „Wir leben zwischen lauter Rätseln, Masken, verhüllten Gestalten“, und urteilt im Zusammenhang seiner ausführlichen Auseinandersetzung über empirischen und intelligiblen Charakter: „Daher ist mein Wollen nie seinem ganzen Wesen nach aus Motiven zu erklären“ (D 10, 47). In den Vorlesungen ist endlich eine neue Art der Widerlegung des Solipsismus vorhanden; sie besteht in einer geschichtlichen Bemerkung, die die Lebensunfähigkeit dieser Ansicht durch das baldige Aussterben dieser Sekte dartut. Diese nachträgliche Eintragung ist mit gleicher Handschrift und Tinte wie der Stammtext geschrieben, also wohl zur selben Zeit wie dieser entstanden, so daß sich Schopenhauer auch hier von sich aus zur Beschäftigung mit der Geschichte des Solipsismus angetrieben fühlte. Man steht also auch hier vor der Unmöglichkeit, die Ausführlichkeit der neuen Begründung auf Herbartschen Einfluß zurückzuführen. Die geringe Differenzierung der neuen Ausführungen nach den Gesichtspunkten der Rezensionen bildet die Hauptschranke.

Auch auf die Aufschließung des Kernes der Erscheinungswelt mit Hilfe des Analogieschlusses hat Schopenhauer nicht verzichtet, weder tatsächlich, wie die unverändert beibehaltene Willensmetaphysik an den einschlägigen Stellen des ersten Bandes beweist, noch prinzipiell, wie die Stelle II 309 zeigt: Es ist unmöglich, daß „wir auf dem rein objektiven Wege zum Inneren der Dinge gelangen. . . Hingegen auf dem subjektiven Wege ist das Innere uns jeden Augenblick zugänglich: Da finden wir es als den Willen zunächst in uns selbst und müssen, am Leitfaden der Analogie mit unserem eigenen Wesen, die übrigen enträtseln können“. Den weitausholenden Ausführungen Benekes aber, deren Quintessenz darin besteht, daß die Analogie nur soweit sich durchführen lasse, als die Einfühlung unseres Seelenlebens in fremde Objekte möglich sei, scheint er zustimmend gegenüberzustehen, wenn er sagt (II 335): „So ist hingegen die Zurückführung der Kräfte der unorganischen Natur auf dieselbe Grundlage (scl. des Willens) in dem Maße seltener, als die Entfernung dieser von unserem eigenen Wesen größer ist.“ Diese Maxime scheint aber nur ein augenblicklicher Anflug von Mäßigung zu sein, da er sie tatsächlich unbekümmert beiseite schiebt: Bei dem Beispiel eines seine Gleichgewichtslage erst nach langem Hin- und Herrollen findenden Körpers, wo Schopenhauer in sinnender Betrachtung die allgemeine Naturkraft „als die Seele eines sehr kurzen Quasilebens“ empfindet,

(II 339), wird man ihm diese Zurückführung zwar noch zugestehen; dagegen würde die auf die Spitze getriebene Hineindeutung seelischer Eigenschaften in leblose Körper, wenn er „die elastischen Körper als die mutigeren betrachtet, welche den Feind zurückzutreiben suchen oder wenigstens ihm die weitere Verfolgung benehmen", Herbart veranlassen, die „Leichtfertigkeit des Analogieschlusses" noch intensiver zu empfinden und noch dringender vor ihr zu warnen. Die diesbezüglichen Ausführungen im zweiten Bande der Vorlesungen endlich sind so gehalten, als ob Schopenhauer die Einwände Benekes schon vorausgeahnt hätte. Zunächst betont es äußerst stark, daß alles Seiende nur zwei Seiten habe, Wille und Vorstellung, und daß wir infolge des tertium non datur alles als Wille anerkennen müssen (D 10, 41): „Welche andere Realität sollten wir nun noch der übrigen Realität beilegen? Wenn wir nicht sie für bloße Vorstellung erklären wollen, so müssen wir sagen, daß sie außer aller Vorstellung, also an sich, Wille sei: Wir können nicht anders und sind schon aus Mangel an allen andern Begriffen dazu gezwungen." Ebenso sagt ein Zusatz zu dem Handexemplar der ersten Auflage, den er allerdings in den zweiten Band nicht aufnahm, da er diesen Punkt dort nicht betonte: „Denn alle Realität für uns hat nur jene zwei Elemente, und der Mangel anderweitiger Begriffe läßt uns keine Wahl." Auf diesen logischen Zwang legt er an verschiedenen Stellen das Hauptgewicht und nur als Ergänzungsmittel zu dieser abstrakten Erkenntnis fordert er dann zu einer anschaulichen Erfassung und intuitiven Ahnung allerdings um so stärker auf: „Vergegenwärtigen Sie sich, so lebendig Sie können, die Kräfte der anorganischen Natur in der ganzen Stärke und Heftigkeit ihrer Äußerungen" (D 10. 87). Schopenhauer bietet dann seinen Hörern die Gewalt und Ewigkeit des Wirkens von Schwerkraft, Magnetismus, der Kohäsionskraft bei der Kristallbildung, der chemischen Affinitäten in wenigen anschaulichen Bildern leicht übersichtlich dar und fährt fort: „Nachgewiesen habe ich es, soweit es sich nachweisen läßt . . . Andemonstrieren kann ich's Ihnen weiter nicht, Sie müssen es unmittelbar erfassen: Denn hier werden nicht Urteile aus Urteilen abgeleitet, nicht bloß Begriffe hin und her geworfen . . . Den Übergang von der Vorstellung zum Ding an sich müssen Sie zuletzt selbst machen. . . . Diese lebendige Anschauung ist allein die wahre Erkenntnis (87)." Er hat diese Erkenntnis aber auch durch Anordnung und durch die Ausgleichung der Übergänge

besonders erleichtert. Er konnte mit Recht sagen: „(Ich) habe Sie stufenweise von einer Erscheinung zur andern geführt,“ immer „abwärts“ und dem „Leitfaden der Natur“ (81) folgend, wozu er durch seine Vorbildung besonders befähigt war; so benutzt er zum Beispiel die Zoophyten, um die Kluft zwischen Tier und Pflanze zu überbrücken: Wenn man die Naturgeschichte der Zoophyten studiert und dort erkennt, wie ganz allmählich das Tierleben in Pflanzenleben übergeht, wird man aufs deutlichste einsehen, wie das innere Wesen der Pflanze dasselbe ist wie das des Tieres, nämlich der Wille . . . (81). Um den Übergang zum Anorganischen zu erleichtern, scheidet er die Begriffe Wille und Leben voneinander, um nicht mit der berechtigten Meinung, daß die Materie unbelebt sei, in Konflikt zu geraten. Hätte sich endlich Schopenhauer im Analogieschluß als solchen angegriffen gefühlt, so würde er nicht versäumt haben, die noch merkwürdiger anmutende Hineindeutung von Erkenntnis in die anorganische Natur, die er in den Arbeiten von drei hervorragenden Gelehrten, Kepler, Bacon und Leibniz fand (D 10, 42), zu seiner Verteidigung zu benutzen.

Den klaffenden Riß im Schopenhauerschen System, den die Erkennbarkeit des Dings an sich darstellt, hatte Herbart ausdrücklich und Beneke durch seine Einwände gegen die Freiheit des Willens von den Formen der Erscheinungswelt mittelbar hervorgehoben, und Schopenhauer hat ihn durch zahlreiche Ausführungen, Beschönigungen und Klarlegungen wenigstens zu verdecken gesucht, wobei er selbst in eine zwiespältige Stimmung verfallen ist. Denn in seinem ersten Bande ist die vorherrschende Ansicht von der Möglichkeit einer absolut unmittelbaren Auffassung des Dinges an sich geblieben (37, 41, 123, 131, 193, 597, 599), während im zweiten Bande ausschließlich ein im Sinne der Kritik eingeschränkter Standpunkt angenommen ist, wie vor allem das diesem Gegenstand gewidmete 18. Kapitel zeigt. Er stempelt dort den Willen zum Gegenstand der „inneren Wahrnehmung“, behauptet aber (220 o), daß diese „noch keineswegs eine erschöpfende und adäquate Kenntnis des Dings an sich liefert“ und erläutert dies weiter unten:

„. . . auch in der inneren Erkenntnis findet noch ein Unterschied statt zwischen dem Sein an sich, ihres Objekts und der Wahrnehmung desselben im erkennenden Subjekt“. „Jedoch ist die innere Erkenntnis von zwei Formen frei, welche der äußeren anhängen, nämlich von der des Raumes und von der

alle Sinnesanschauungen vermittelnden Form der Kausalität. Hingegen bleibt noch die Form der Zeit, wie auch die des Erkanntwerdens und Erkennens überhaupt."

Eine ausführliche Wiederholung findet sich im zweiten Bande p. 221 m, 366, und in diesem Sinne sind auch gehalten die Stellen p. 41, 203 m, 279, 280. Dieser modifizierte Standpunkt ist weiterhin (325 gestützt durch die sekundäre, schattenhafte Natur des Intellekts überhaupt: Er gesteht ihm nur zu (327),

„auf einem Umwege mittelst der weit verfolgten Reflexion und durch künstliche Verknüpfung der nach außen gerichteten objektiven Erkenntnis mit den Datis des Selbstbewußtseins zu einem gewissen Verständnis der Welt und des Wesens der Dinge zu gelangen."

Ja, Schopenhauer tut Äußerungen, in denen er die Erkennbarkeit des Dings an sich radikal verneint: Der Wille „ist an sich weder Vorstellendes noch Vorgestelltes, sondern von seiner Erscheinungsweise völlig verschieden (1120), und auch: „Nur die normale Gehirnerkenntnis ist mitteilbar" (II 207 i). Er gesteht zu, daß „wo das Wesen an sich der Dinge anfängt, das Erkennen wegfällt, und alle Erkenntnis schon grundwesentlich bloß auf Erscheinungen geht". Es versucht zwar noch, durch einen Machtspruch den ganzen Gegensatz aus seinem System herauszuschaffen, indem er (II 304) dekretiert: „Die Beihilfe des Intellekts haben wir wegzudenken, wenn wir das Wesen des Willens an sich selbst erfassen . . .", findet sich aber endlich resigniert damit ab, in seiner Willensmetaphysik nur eine „fragmentarische Darstellung" zu liefern, „da die angeschnittenen Probleme" mit den Funktionen des Intellekts „nicht eigentlich zu erfassen seien" (II 367 f). Daß ihn die Sicherstellung des Dings an sich so intensiv beschäftigte, ist hauptsächlich daraus zu erklären, daß er darin selbst „den eigentümlichsten und wichtigsten Schritt" seiner Philosophie, „nämlich den von Kant als unmöglich aufgegebenen Übergang von der Erscheinung zum Ding an sich" erkannt hat (II 213) und sie für sein Hauptverdienst hält. Ob er aber diese Erkenntnis schon zur Zeit der ersten Abfassung seines Hauptwerkes besaß, so daß es nicht erst des Anstoßes der Kritiken bedurfte, seine Aufmerksamkeit gerade auf diesen Punkt zu richten, ist nach dem von den zweiten Bande von 1844 dargebotenen Hilfsmitteln ungewiß. Dafür scheint seine stolze Bemerkung auf p. 597 der ersten Bandes und seiner rühmend Hinweis „auf

den ganz anderen Weg, den wir gegangen sind", zu sprechen, mit dem er die Darstellung der von Kant in diesem Punkte begannenen Inkonsequenz beschließt. Dagegen aber die Tatsache, daß erst im Ergänzungsbande des Hauptwerks eine ausführliche, wenn auch, wie gezeigt, zwiespältige Stellungnahme zur Erkennbarkeit des Dinges an sich stattfindet.

Hier entscheiden nun die Vorlesungen die ganze Frage, da sie, in diesen Teilen noch vor Kenntnisnahme der Rezensionen entworfen, doch schon den eingeschränkten Standpunkt dartun. Schon hier lehrt Schopenhauer (D 10, 36): „Endlich ist die Erkenntnis meines Willens, so unmittelbar sie auch ist, doch nicht zu trennen von der meines Leibes: Ich erkenne meinen Willen nicht im ganzen, nicht als Einheit, nicht vollkommen, seinem Wesen nach; sondern ich erkenne ihn allein in seinen einzelnen Akten; also in der Zeit, welche die Form der Erscheinung meines Leibes, wie jedes Objekts, ist", und behauptet auch späterhin:

„Es tritt der Wille nicht ganz und in seiner Gesamtheit in die Erkenntnis, sondern nur in einzelnen Willensakten, also in der Sukzession, die die Form der Zeit mit sich bringt. Erst das Denken ist es, das auf Grund der Idealität der Zeit alle Sukzession wegfallen läßt und zur Konzeption des Willens als Ding an sich kommt: Durch die unmittelbarste Selbsterkenntnis, in der Subjekt und Objekt zusammenfallen, und gar keine Form zwischen beide tritt, offenbart sich uns, daß das, was äußerlich als Aktion des Leibes erscheint, an sich Wille ist, Akt des Wollens. In jedem Akt des Leibes zeigt sich also der Wille als das Wesen an sich, davon die Aktion des Leibes die Erscheinung. Da nun aber das gesamte Wollen nicht anders sich darstellt, als in einer Reihe solcher Willensakte, also in einer Sukzession von Veränderungen, diese aber durch die Zeit bedingt ist, so müssen wir, wenn wir den Willen als Ding an sich erkennen wollen, auch alles von ihm abziehen, was durch die Zeit bedingt ist, also alle Sukzession, Veränderung, kurz, das Zerfallen in eine Reihe von Erkenntnisakten. Wir müssen folglich den Willen eines jeden Menschen als Ding an sich denken als außer der Zeit, folglich als etwas Unveränderliches, dessen Erscheinung jedoch sich darstellt als eine Reihe von Willensakten. (D 10, 43/4.)

In der Erkenntnislehre des ersten Bandes der Vorlesungen in der Schopenhauer seinen Apriorismus auseinandersetzt, ist endlich gar kein Raum für den Willen als unmittelbar adäquat erkanntes Ding an sich (D 9, 467): Ich bin nämlich noch einen Schritt weiter gegangen als Kant, indem ich auch schon das bloße Objektsein, das Vorgestelltwerden, der Erscheinung zuerkenne und dem

Ding an sich abspreche. Weiter: „Außerdem könnte jenes Ding an sich überhaupt nicht Objekt sein, da solches immer nur als Vorstellung des Subjekts vorhanden ist.“ Die Gemütsbewegungen, das Hauptmaterial für die Konzeption seines Willens, werden noch von der Zeit verhüllt (D 9, 136, 141). Nur in der abseits stehenden Schrift des Exordium tritt aus jener Zeit der Wille als unmittelbar Erkanntes auf, und dort ist das innere Wesen der Dinge „eben nichts anderes als jenes durch die unmittelbarste Selbsterkenntnis genau Bekannte und sehr Vertraute, was wir in uns den Willen nennen“ (D 9, 70) Ab und zu findet sich dann noch „die vollkommen adäquate Erkenntnis des Willens“ im ethischen Teil der Vorlesungen (D 10, 419).

In dem grundlegenden Punkte der Erkennbarkeit des Dinges an sich ist also, wie die angeführten Momente nachweisen, die Wandlung des Standpunktes ohne äußeren Anstoß aus der inneren geistigen Entwicklung Schopenhauers erfolgt. Dies wird erhärtet durch die Tatsache, daß diese Entwicklung noch weiter geht: Der alternde Schopenhauer neigt immer mehr zu einer Absonderung einer besonders unerkennbaren Sphäre des Willens: Es ist der Teil des Dinges an sich, der über den Willen des einzelnen Menschen, zu dem ihn der oben dargestellte intuitive Prozeß führte, und den er später als Idee bezeichnet (154), hinausliegt, oder auch außerhalb aller Relationen zur Erscheinungswelt steht (Br 205 u, 210 u, 211 m, 456).

Wenden wir uns nun zu den Ausstellungen gegen die Magie des Willens, mit denen Herbart die Kritik des zweiten Buches schließt, so finden wir zwar die Benennung der damit gemeinten Nichtigkeit der Individuenzahl für den Willen als Ding an sich verschwunden, die Lehre als solche aber unverändert beibehalten (I 512). Schopenhauer muß dies tun, solange er daran festhält, daß das principium individuationis gebildet wird durch Raum und Zeit, also Formen unseres Erkennens, die für das Wesen des Dings an sich bedeutungslos sind: Der Wille ist einer „nicht wie das Individuum, noch wie ein Begriff, sondern wie das, dem die Bedingung der Möglichkeit der Vielheit fremd ist. Demnach haben wir von dieser nur eine negative Erkenntnis. Jede positive Vorstellung, die wir uns davon zu machen suchen, ist falsch“ (D 10, 104). Demgemäß versichert er uns im zweiten Bande an unzähligen Stellen, daß die Vielheit für den Willen als Ding an sich bedeutungslos sei. Endlich unterstützt er diese Lehre durch rückhaltlose Versenkungen in das Treiben der natura naturans,

in denen er das ganze Reich der Natur und der Schöpfungen vor seinem geistigen Auge vorbeifliegen läßt, „sich von der Erkenntnisform der Zeit frei macht“, sie gewissermaßen sub specie aeternitatis betrachtet (so etwa D 10, 85/7). Eine weitere großartige Ausgestaltung findet dann diese seine Lehre noch in dem Kapitel vom Leben der Gattung seines zweiten Bandes. Aber er muß bei diesen beachtenswerten Leistungen poetischen Tiefsinns bekennen, daß er als wissenschaftlicher Denker zu diesem Problem nichts sagen könne, da es zu den transzendenten gehöre.

An der Schopenhauerschen Ästhetik hatte Beneke die Unbestimmtheit in den Grundlagen gerügt, indem er eine genaue Fassung des Begriffes Idee vermißte. In diesem Punkte hat Schopenhauer sein System bedeutend vervollständigt, aber wohl hauptsächlich aus eigenem Antriebe, da er sich schon zu der Zeit seiner früheren philosophischen Produktion darüber klar war, welche Schwierigkeiten dieser Lehre anhafteten (I 207 u). In der ersten Fassung seines Hauptwerkes war das Wesen der Idee meistens durch die stereotype Formel von der „adäquaten Objektivation des Willens auf einer bestimmten Stufe“ gekennzeichnet, aber schon gegen den Begriff unterschieden worden (I § 49). Im zweiten Bande findet sich nun eine tiefergehende Aufdeckung ihrer Eigenart und eine weitergetriebene Unterscheidung von ähnlichen in Frage kommenden Objekten. Die Ideen sind „die beharrenden, unwandelbaren, von der zeitlichen Existenz der Einzelwesen unabhängigen Gestalten, die species rerum (II 416) oder auch die permanenten Formen der Natur (II 401). Die Idee ist nicht „das Wesen des Dings an sich, selbst“ wohl aber der eigentliche Charakter des Dings als „das Resultat der Summe aller Relationen“ (II 410 D 10, 179). Sie repräsentiert für eine Vielheit gleichartiger Dinge „das Wesen ihrer ganzen Gattung (II 331), kurzum, sie ist identisch mit den universalia ante rem der Scholastiker, denen „ein objektives, reales Sein beigelegt werden kann“ (II 418). Dies ist auch der fundamentalste Unterschied von dem nur im Bewußtsein existierenden Begriff. Die Gegensätze beider werden nochmals betont (II 155, 466), aber auch ihre Ähnlichkeiten hervorgehoben (II 418). Die species, die nach der schon angeführten Bemerkung mit den Ideen selbst identisch waren, unterscheiden sich nach anderen Ausführungen von ihnen dadurch, daß sie das „in der Zeit auseinandergezogene Wesen der Idee abbilden und Gegenstand der normalen, empirischen Erkenntnis“

sind (II 554, 584).) Man muß Schopenhauer zugestehen, durch diese Auslassungen den Begriff Idee, soweit es überhaupt möglich ist, aufgehellt zu haben. Beneke aber kann noch nicht einmal das Verdienst für sich in Anspruch nehmen, eine schon vorhandene Anregung weiter verstärkt zu haben. Zum Beweise dieser Behauptung geben uns wieder die Vorlesungen das Material an die Hand: Die Ideen sind schon hier gegen Verwechslung mit allen möglichen ähnlichen Denkgegenständen durch genaue Unterscheidungen geschützt. Zunächst findet sich (D 10. 106) eine Erklärung der verschiedenen Bedeutungen, in denen das Wort Idee gebraucht wird. An vielen Stellen wird das Wesen der Idee genau auseinandergesetzt, ganz im platonisch-schematischen Sinne als Musterbild (107. Kapitel 2 des dritten Buches). Endlich tritt hier eine Vergleichung der Ideenlehre Platons mit der Ding-an-sich-Lehre Kants auf (188), und das Kapitel 15 faßt das Verhältnis der Idee zum Begriff in folgender Gegenüberstellung:

Der Begriff ist abstrakt, diskursiv, innerhalb seiner Sphäre völlig unbestimmt, nur ihrer Grenze nach bestimmt, jedem, der nur Vernunft hat, erreichbar und faßlich, durch Worte ohne fernere Vermittlung mitteilbar, durch seine Definition genau zu erschöpfen. Die Idee dagegen, allenfalls als adäquater Repräsentant des Begriffes zu definieren, ist durchaus anschaulich, und, obwohl eine unendliche Menge einzelner Dinge vertretend, dennoch durchgängig bestimmt. Vom Individuo als solchem wird sie nie erkannt, sondern nur von dem, der sich von allem Wollen und aller Individualität losgemacht hat und sonach reines Subjekt des Erkennens geworden ist. Daher ist sie nur dem Genie erreichbar, sodann dem, der durch eine Erhöhung seiner Geisteskräfte in einer genialen Stimmung ist."

Somit erweist sich auch hier wieder die völlige Erfolglosigkeit Benekes. Es wird vielmehr neben Platon selbst ein anderer kongenialer Geist gewesen sein, dessen Anregung die Ideenlehre schon in dieser Zeit zu einer solchen Entfaltung gebracht hat und der seine gleichartigen naturphilosophischen Anschauungen durch einen reichen persönlichen Verkehr auf Schopenhauer übertrug — —: Goethe.

Dieses negative Urteil wird weiter verstärkt durch die Tatsache, daß auch die kritischen Ausführungen Benekes über ein objektives Kriterium der Schönheit, die Schopenhauer die Augen über seine Inkonsequenzen hätten öffnen müssen, in der Hauptsache ohne Wirkung vorübergegangen sind. Nach wie vor besteht für Schopenhauer die Schönheit eines Dinges in „dessen die Erkenntnis seiner Idee erleichternden Beschaffenheit" (I 323, II 423). Über die Rolle, die

die Form des Dinges dabei spielt, sind die Schopenhauerschen Ansichten trotz des langen Zeitraumes in allen Werken dieselben geblieben, auf jeden Fall noch dazu unvereinigt. In seiner Kunstlehre entwickelt sich die Form immer mehr und mehr zu einem gleichberechtigten Prinzip, und zwar ist diese Entwicklung von Stufe zu Stufe gleichmäßig in allen seinen größeren Werken zu verfolgen. Im Werke von 1818 ist die Form zunächst bloß Vermittelndes (I 323), wenn auch ihre „Bedeutsamkeit und Deutlichkeit" (I 237) stark in den Vordergrund geschoben wird; in der Architektur tritt sie dann neben der unmittelbaren Zweckmäßigkeit jedes Gliedes zum Bestande des Ganzen als gleichberechtigtes Prinzip auf (I 254), wenn auch Schopenhauer ihren Wert in bewußter Weise herunterzudrücken versucht, und wird dann bei der Erklärung der menschlichen Schönheit allein ausschlaggebend — „Menschliche Schönheit drückt sich aus durch die Form" — (525), ja sogar selbständig: „Die adäquate Objektivation des Willens durch eine bloß räumliche Erscheinung ist Schönheit im objektiven Sinn." Daneben hat „jedes Ding seine eigentümliche Schönheit" (I 248). Diese Stellen des ersten Bandes sind in seiner zweiten Auflage geblieben und im zweiten Bande wie auch in den Vorlesungen ist dieselbe Verschiebung zu verfolgen. Auch hier wird die Form, die ihre Selbständigkeit als ästhetisches Prinzip bei der Architektur unliebsam bemerkbar gemacht hat, einer ausdrücklichen Zurückweisung gewürdigt. So erläutert Schopenhauer (D 10, 265) an dem Beispiel zweier aus Stein und Holz in denselben Formverhältnissen hergestellter Gebäude und ihrer verschiedenen ästhetischen Wirkungen: „Dies alles wäre unerklärlich, wenn, wie man bisher annahm, das, was durch die Baukunst zu uns redet und worauf es also ankommt, bloß Ordnung, Form, Symmetrie wäre", und bekräftigt im zweiten Bande von 1844 (472): „Auch in der Architektur also sind sie nur sekundären Ursprungs und haben eine untergeordnete Bedeutung." „Sie helfen nur dann aus, wo der Kampf zwischen Starrheit und Schwere, das Hauptthema der Architektur, die Formen nicht völlig bestimmt" (D 10, 267). Gleichzeitig handhabt Schopenhauer das Zweckmäßigkeitsprinzip, um die geschmackvollste Form einer Säule zu analysieren (II 470). Auffällig aber ist die rückhaltlose Anerkennung einer „besonderen, unabhängigen und für sich gehenden Schönheit", welche hervorgebracht wird durch die bloße Harmonie

der Farben, die Wohlgefälligkeit der Gruppierung (II 481). Eine solche findet sich nach D 10, 305 in den Horen von Poussin, dem Genius des Ruhms von Hannibal Carragio, der Nacht von Corregio. Dies sind „sehr schöne Bilder; aber das ist ganz davon zu trennen, daß sie Allegorien sind". Auch auf andern Gebieten kommt eine für sich gehende Schönheit zutage (D 10, 300): „Diese hinzukommende Schönheit ist in der Malerei das, was in der Poesie die Diktion, das Metrum, der Reim. Beide sind das, was zuerst und ganz unmittelbar auf uns wirkt." Auch wird die Form wieder völlig selbständig bei der menschlichen Schönheit: „Menschliche Schönheit ist ein objektiver Ausdruck . . ., die Idee des Menschen überhaupt vollständig ausgedrückt in der angeschauten Form" (D 10, 286). Für unseren kritischen Zweck wäre die im zweiten Bande plötzlich auftauchende Anerkennung der für sich gehenden Schönheit von Bedeutung, ihr Vorhandensein in den Vorlesungen aber nimmt ihr diese.

Auch die Lehre von der Willensfreiheit, die beiden Rezensenten Anlaß zu kritischen Ausstellungen gab, ist in der ersten Fassung beibehalten. Die an charakteristischer Eigenart reiche Freiheitslehre konnte auch in der Form, wie sie im Bande der ersten Auflage und seiner Reproduktion in der zweiten gleichlautend entwickelt ist, keine Änderung mehr ertragen, ohne die krassesten Widersprüche zu liefern. Die in Frage kommenden Äußerungen im zweiten Bande gehen mit den schon vorhandenen Entwicklungen konform: So steht die „Ursprünglichkeit und Unveränderlichkeit des angeborenen Charakters" noch immer „als Tatsache fest" (II 687)! Während des Lebens ist der Wille des Menschen ohne Freiheit: „Auf der Basis seines unveränderlichen Charakters geht sein Handeln, an der Kette der Motive, mit Notwendigkeit fort" (II 582). Nach wie vor ist die Willensrichtung des Individuums gegeben durch jenen außerhalb der Zeit liegenden, geheimnisvollen, unteilbaren Akt, der sich in dunkler metaphysischer Tiefe vollzieht und gegen dessen Mystizismus Beneke vergeblich ankämpfte, als er darauf hinwies, daß das sittliche Handeln nur in der raumzeitlichen und körperlichen Existenz des Individuums, gewissermaßen am hellen Tageslicht, seine Wirksamkeit besitze. Mit der Beibehaltung dieses Dogmas bleibt zugleich der Herbartsche Einwand unbeachtet, daß im Grunde genommen der Freiheitsbegriff des Spinoza, nicht der Kantsche vor-

liege. In der Tat kommt die „absolute Freiheit nur dem Ding an sich zu, dieses ist aber gerade der Wille“ (II 607). Die Äußerung der Freiheit dieses Willens ist „nicht unmittelbar das Wirken, sondern zunächst das Dasein und Wesen der Dinge“ (II 364). Es findet sich aber eine eigenartige Entwicklung, in der Schopenhauer auseinandersetzt, daß der Vorwurf des „Fatalismus“, wie er den Neuspinozisten anhafte, auf sein System nicht mit Recht angewandt werden könne, da er als erster das zwischen der Möglichkeit einer willkürlichen Erschaffung der Welt von seiten eines außerhalb derselben befindlichen, unabhängigen, höchsten Wesens, und ihres Bestehens aus nicht weiter erklärbarer Notwendigkeit liegende tertium aufgestellt habe, nämlich, daß der Willensakt, aus dem die Welt entspringe, unser eigener sei. Als Beispiel eines Philosophen, den ein solcher Fatalismus von den in Frage kommenden Systemen abgeschreckt habe, erwähnt er — Jacobi! (II 742). Von Herbart, der vor allen Dingen mit dieser besonderen begrifflichen Anordnung seines Systems hätte zum Schweigen gebracht werden können, ist keine Rede. Deshalb kann es auch nicht mit Sicherheit entschieden werden, ob der im „Exordium über Vortrag und Methode“ (D 9, 71) vorliegende Versuch Schopenhauers, sein System vom Verdachte des Spinozismus fern zu halten*), der dem Zeitpunkte nach von Herbart inspiriert sein könnte, wirklich auf denselben zurückzuführen ist. Zumal, da sich auch aus den Vorlesungen, von deren drei letzten Teilen es feststeht, daß Schopenhauer sie zu einer Zeit verfaßte, wo er die Rezensionen noch nicht kannte, einige gute Beispiele für die Selbstbewegung des Schopenhauerschen Denkens auf ethischem Gebiete anführen, die man sonst wohl als Wirkung der Kritiken auffassen würde. Es erfährt nämlich die Lehre von der Konstanz des Charakters folgende Milderung (D 10, 136): „Allein diese Bestimmung erstreckt sich nur auf das Wesentliche des so erscheinenden Lebenslaufes, nicht auf das Unwesentliche desselben.“ Zudem führt Schopenhauer in seiner Lehre vom erworbenen Charakter, der „möglichst vollkommenen Kenntnis der eigenen Individualität“

*) Ich muß zur dargelegten Metaphysik gleich die Ethik fügen, um so mehr als sonst zu besorgen wäre, daß jene Metaphysik der Natur Sie zu einem trostlosen und unmoralischen Spinozismus verleiten könnte, daß Sie sich der wichtigsten aller Erscheinungen des Lebens, der großen ethischen Bedeutsamkeit des Handelns, verschließen und zur verstockten Ableugnung derselben geführt werden könnten.“

(D 10, 415), eine neue Größe ein, die geeignet ist, der inneren Entwicklung des Menschen gerecht zu werden. Endlich vollzieht sich die Einführung des intelligiblen Charakters in den Vorlesungen so, daß man so viele freie Willen annehmen könnte, als Individuen vorhanden sind (D 10, Kapitel 5).

Auch die Bedeutung der Selbstverneinung des Willens im Schopenhauerschen System ist nicht im geringsten eingeschränkt. Das 48. Kapitel des zweiten Bandes dient dazu, diesen „Gipfelpunkt des Systems", wo es mit „einer Negation endigt" (II 703), durch die Zeugnisse der Mystiker, denen er jetzt das Wort überlassen muß, positiv abzuschließen, und „nichts kann überraschender sein als die Übereinstimmung der jene Lehren vortragenden Schriftsteller nebeneinander, bei der allergrößten Verschiedenheit ihrer Zeitalter, Länder und Religionen, begleitet von der felsenfesten Sicherheit und innigen Zuversicht, mit der sie den Bestand ihrer inneren Erfahrungen vortragen" (II 1704). Die Wucht dieses historisch-empirischen Beweises und die gleichartigen Dokumente seines Innenlebens, mochten sie auch nur in der Form der Sehnsucht auftreten, machten ihn blind gegen den offen zutage liegenden Widerspruch, in dem die Möglichkeit der Selbstverneinung zu der Konstanz des moralischen Charakters steht. Die Lösung, die er später Becker und Frauenstädt gab, daß diese Konstanz nur der Erscheinung des sich bejahenden Willens anhänge, der ganze Willensakt immer noch die Möglichkeit habe, sich unabhängig davon zu entscheiden (Br 92 f), ist in seinem Hauptwerke nur in keimhaften Anfängen zu finden, insofern, als die Individualität „dem Willen nur in seiner Bejahung inhäriere" (II 700). Auf den angeführten Fundamenten fußend, erklärt er zwar beschönigend, aber in der Hauptsache unerschüttert, daß die Freiheit des Willens allerdings nur an dieser einzigen Stelle das von der Kausalität streng geflochtene Netz der Erscheinungen zerreiße. Die Selbstverneinung ist und bleibt das Ziel der ganzen Weltentwicklung (II 656), und dies leitet uns über zu der Rolle, die das Werden in der Schopenhauerschen Philosophie spielt.

Daß sich Schopenhauer über den darauf bezüglichen Herbartschen Einwand weder der Grundtendenz, die darin bestand, ihn überhaupt auf das Vorhandensein eines Werdens in seinem System aufmerksam zu machen, noch weniger aber in bezug auf die Einzelheiten klar geworden ist, geht aus der Existenz von Dunkelheiten

und Widersprüchen zur Genüge hervor. Der Versuch, sich über die in beiden Fällen gerügten Punkte Rechenschaft zu geben, hätte ihm die Augen öffnen müssen. Nur daraus, daß dies nicht geschehen ist, erklärt sich die Unbefangenheit, mit der Schopenhauer an den folgenden Problemen vorübergeht. Man überlege: Der Wille an sich ist unerschaffen und frei, besitzt Aseïtät, ist ein Herrscher von eigenen Gnaden. Die Welt der Erscheinungen steht erst da in dem ersten Auge, das sich öffnete, und „habe es einem Insekt angehört" (I 35 D 10, 492). Damit ist überhaupt erst die Möglichkeit von Vorstellungen der Einzeldinge und der Ideen gegeben (vgl. D 10, 142,7); unter den letzteren aber hatte schon vorher ein Kampf getobt (D 10, 136/9), in dem jede der andern die Materie zu entreißen suchte (II 614), eine Materie, die „nur für den Verstand, durch den Verstand, im Verstande" ist (I 13), also erst mit der Wirksamkeit des Intellekts entsteht, der seinerseits wieder eine „rüstige und wohlgemute" Steigerung des Willens voraussetzt. Wo ist hier der Anfang? Der Kampf der Ideen ist sehr spannend: Die Willensobjektivationen niedrigerer Stufe sind als „aufgehobene Momente" in der Idee höherer Stufe enthalten (I 172 f.); das Ergebnis dieses Kampfes ist keineswegs „ein durch das vereinigte Wirken dieser Kräfte zufällig hervorgebrachtes Phänomen, sondern ist eine höhere Idee, welche durch überwältigende Assimilation jene niedrigeren sich unterworfen hat". Die Natur setzt ihre ganzen Kräfte ein, daß ihr keine einzige Idee verloren gehe (II 401). Dies hindert aber nicht, daß es für diese auch ein Verschwinden aus der Erscheinung gibt (II 417, 552, 534 u), ebenso wie für jede Idee auch wieder ein Zeitpunkt des Eingehens in die Körperlichkeit existiert (I 519); die Ideen stehen also durchgängig unter der Herrschaft der Zeit. Auf der letzten und höchsten Stufe der Objektivationen aber steht der Mensch: „Die Idee des Menschen durfte, um in der gehörigen Bedeutung zu erscheinen, nicht allein und abgerissen sich darstellen, sondern sie mußte begleitet sein von der Stufenfolge abwärts, durch alle Gestaltungen der Tiere, durch das Pflanzenreich, bis zum Unorganischen" (D 2, 148). Auf dieser letzten Stufe aber kommt der Wille zur Besinnung und „hier nun fängt die Sache an, ihm bedenklich zu werden, die Frage drängt sich ihm auf, woher und wozu dies alles sei, und hauptsächlich, ob die Mühe und Not seines Lebens und Strebens wohl durch den Gewinn belohnt werde?" (II 656). Die Selbstverneinung bildet dann

nicht nur den Gipfelpunkt des Schopenhauerschen Systems, sondern auch des in ihm enthaltenen Entwicklungsganges. Die ganze „Schöpfungsgeschichte" (ausführlich dargestellt D 10, 130/47) wird dann noch mit dem Charakter der Notwendigkeit ausgestattet: „Jedoch finden wir diese innere, aus dem Willen selbst entspringende Notwendigkeit der Stufenfolge seiner Erscheinungen im Ganzen der Erscheinung selbst, auch ausgedrückt durch eine äußere Notwendigkeit, eine physische, nämlich die, daß vermöge welcher der Mensch zu seiner Erhaltung der Tiere bedarf, diese stufenweise eines andern, dann auch der Pflanzen. Diese wieder bedürfen des Bodens, des Wassers, der chemischen Elemente und ihrer Mischung, der Naturkräfte, des Planeten, der Sonne, der Rotation und des Umlaufs um die Sonne, der Schiefe der Ekliptik und so fort" (D 2, 149). Die von Herbart aufgewiesene Selbstwiderlegung Schopenhauers findet also auch noch bei der späteren Fassung seiner Lehre statt: denn er hält auch jetzt noch daran fest, daß sich der Lehre „von irgend einem Werden mittels des Weltprozesses die Einsicht a priori entgegenstellt", daß „bis zu jedem gegebenen Zeitpunkt bereits eine Unendlichkeit abgelaufen ist" (II 205). Neben diesen tatsächlichen Verhältnissen haben wir noch den bündigsten Beweis dafür, daß sich Schopenhauer über diesen Punkt der Herbartschen Kritik keine Skrupel machte, in der an Unbefangenheit und Naivität nicht zu übertreffenden Äußerung an Becker: „Ich habe nie die Geschichte des Dings an sich, wie es außer der Zeit sein mag, geschrieben. Sondern nur die des in der Zeit sich objektivierenden Seins an sich, wo es als Wille zum Leben auftritt" (Br 101). Im Zusammenhang damit ist es auch als organische Entwicklung des philosophischen Systems aus sich selbst heraus aufzufassen, wenn Schopenhauer schon in den Vorlesungen auf die Herbartsche Frage eingeht, wie der Wille dazu komme, sich in die Ideen und später in die Einzeldinge zu zersplittern. Daß diese Frage für sein System berechtigt ist, gibt Schopenhauer indirekt zu (D 10, 169):

„Es ist daher Unbesonnenheit, ja Unverstand, wenn in Schellings Schriften noch bisweilen gefragt wird: Was ist Ursach der Schwere, der Elektrizität? Nur etwa, wenn man dargetan hätte, daß Schwere und Elektrizität (die im Schopenhauerschen System Ideen sind) nicht ursprüngliche Naturkräfte wären, sondern nur Erscheinungsweisen einer schon bekannten Naturkraft (diese ist doch der Wille bei Schopenhauer), da ließe sich fragen nach der Ursache, welche macht, daß diese Naturkraft hier die Erscheinung der Schwere, der Elektrizität hervorbringe" (D 10, 169).

Die Antwort Schopenhauers, die das ganze Problem für sein System als illusorisch erklärt, liegt in folgender Stelle:

„Es könnte also etwa folgende Frage von Ihnen aufgeworfen werden: Jeder Wille ist Wille nach etwas, hat ein Objekt, ein Ziel seines Wollens: was will er denn zuletzt, oder was will jener Wille, der uns als das Wesen an sich der Welt dargestellt wird? So kann man nur fragen, solange man noch nicht das Ding an sich deutlich getrennt hat von der Erscheinung. Auf die Erscheinung allein, nicht auf das Ding an sich erstreckt sich der Satz vom Grund, auf welchen alles Warum wozu, woher beruht, und dessen Gestaltung auch das Gesetz der Motivation ist. Überall läßt sich nur von Erscheinungen als solchen, von einzelnen Dingen ein Grund angeben, nie vom Willen selbst, noch von einer Idee, welche seine adäquate Objektivation ist" (D 10, 1690).

Auch hinsichtlich seines Pessimismus steht seine Philosophie immer noch unter dem Drucke des: „Wir sollen elend sein, und wir sind's" (II 663). Die Lektüre von Kapitel 45 und 46 des zweiten Bandes, die von der Bejahung des Willens zum Leben und der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens handeln, hinterläßt den Eindruck der vollständigsten, mit überlegener intellektueller Kraft durchgeführten „Abrechnung" mit Welt und Leben und einer durch das Fehlen jeder Entwicklungsmöglichkeit nur noch verschärften Verdammung beider. Die Fundamente dieser Lehre sind namentlich verstärkt hinsichtlich der Charakteristik des Generationsaktes (§ 45) und der exakten Widerlegung des Leibnizschen Optimismus (II 668). Auch der gewissenmaßen experimentelle Beweis, daß Dante den Stoff zu seiner Hölle aus dieser Welt genommen habe, entstammt den späteren Bemühungen Schopenhauers um größere Festigung seines Pessimismus, da dieses Argument in der ersten Auflage fehlt. Die Gründung des Pessimismus auf die feineren geistigen Verhältnisse findet sich schon in den Grundzügen, wenn auch in der Ausführung karg und stichwortartig gehalten, in den Vorlesungen (D 10, 439 f.) Auch findet sich in diesen schon eine Abweisung der Errettung vom Pessimismus des menschlichen Daseins, die Herbart von einer Besserung der sozialen Verhältnisse erwartet hatte (D 10, 520/1): „Es ließe sich denken, daß ein vollkommener Staat oder auch ein vollkommen fest geglaubtes Dogma von Belohnungen und Strafen jenseits des Todes jedes Verbrechen verhinderte. Dadurch wäre positiv sehr viel gewonnen, ethisch aber gar nichts: Vielmehr wäre nun die Abbildung des Willens durch das Leben gehemmt". — (Diese Stelle ist auch dadurch merkwürdig, daß in ihr die Selbstverneinung die

Rolle des summum bonum spielt.) — Noch weiter ausholend erläutert er D 10, 488:

„Da im Staat nicht nur jeder geschützt ist gegen Kränkungen seines Rechts durch andere, sondern auch Verteilung der Gewerbe, die im Staat nun vereinigten Menschenkräfte die übrige Natur mehr und mehr dienstbar machen und die vereinten Kräfte für alle den Nutzen befördern, den jeder einzelne sich nicht beschaffen könnte, so würden, wenn der Staat seinen Zweck vollkommen erreichte, nach und nach alle Übelstände weggeschafft werden und so allmählich ein gemeinsames Wohlsein zustande kommen, das sich in etwas dem Schlaraffenlande näherte. Allein, teils ist der Staat noch immer weit hinter diesem Zweck zurückgeblieben, teils gibt es noch immer unzählige Übel, die dem Leben durchaus wesentlich sind, und die es stets im Leiden erhalten; und würden sie auch wirklich weggeschafft, so ist immer noch die Langeweile da, welche jede von anderen Übeln verlassene Stelle sogleich zu adoptieren bereit ist. Endlich kann auch selbst den Zwist der Individuen der Staat nie ganz haben: Denn, wenn er auch im großen verpönt ist, so neckt er doch noch im kleinen. Und nun zuletzt, wenn auch die Eris aus dem Inneren glücklich vertrieben ist, kommt sie von Außen wieder: Als Streit der Individuen durch die Staatseinrichtungen verbannt, kommt sie von außen als Krieg der Völker wieder und fordert nun im großen und mit einem male als angehäufte Schuld die blutigen Opfer ein, welche man ihr durch kluge Vorkehrungen entzogen hatte."

Man sieht, Schopenhauer war hinreichend gepanzert, die Herbartschen Vorwürfe an sich abprallen zu lassen.

Gleichfalls ergebnislos verlief die Aufsuchung von Umwandlungen Schopenhauerscher Ansichten in denjenigen Punkten seiner Kritik Kants, bei denen die Rezensenten gegenteilige Ansichten geltend gemacht hatten. Seine Polemik gegen den Kantischen Begriff der reinen Vernunft ist mit belanglosen Änderungen geblieben (I 610 f.); daß er dieselbe durchaus nicht missen will, zeigen mannigfaltige, im ganzen Buch verstreute Hinweise auf dieselbe (I 100). Wenn er auch die Benekeschen Erläuterungen nicht nötig hatte, um den eigentlichen Sinn des Kantischen Begriffs der reinen Vernunft zu erfassen, wie seine Auseinandersetzungen im Werke von 1818 zeigen (I 619), so will er darunter immer nur das vernünftige Handeln verstanden wissen (D 10, 236, 404). Seine eigene Definition des praktischen Handelns (I 102) bekräftigt er nochmals im zweiten Band (613): In dem „Maße, wie der Mensch dieses Vorrecht (scl. des Besitzes von Begriffen, sein Handeln zu leiten) geltend macht, ist sein Handeln vernünftig zu nennen, nicht im Kantischen. . ."

Ebenso richtet er immer noch an jeden, der die Verehrung Kants mit ihm teile, die Aufforderung, den „ungeheuren Widerspruch, der durch die ganze transzendentale Logik geht und die eigentliche Quelle der Dunkelheit ist, die sie umhüllt", auszugleichen (I 521). Der Herbartsche Vorschlag zur Beseitigung hat ihn also nicht befriedigt. Desgleichen nennt er, wenn er für sein Dogma von der traumartigen Beschaffenheit der Sinnenwelt Autoritäten anführt, wiederholt Kant und Platon in einem Atem, während Herbart in Hinsicht auf die Begründung eine strenge Scheidung zwischen beiden Philosophen gemacht sehen wollte (I 9, 322 u). Ja sogar die Stelle, wo Schopenhauer selbst schon bei der ersten Abfassung seines Werkes auf den Unterschied beider Philosophen in der Begründung dieser Lehre eingegangen war (I 496 f.), und den er dahin charakterisierte, daß Kant diese Lehre „auf eine völlig neue und originelle Weise" ausdrückte und sie „mittels der ruhigsten und nüchternsten Darstellung zur erwiesenen und unstreitigsten Wahrheit" machte, während Plato seine Behauptung bloß „auf eine allgemeine Anschauung der Welt" gründete und ihn als „unmittelbaren Ausdruck des Bewußtseins" vorbrachte, ist Wort für Wort dieselbe geblieben und zeigt nicht den geringsten Anklang an die Herbartschen Ideen.

Dagegen scheint es, als ob zwei andere Punkte der Herbartschen Kritik Schopenhauer zu denken gegeben haben könnten. Dieser geht nämlich auf die Herkunft des Materiellen und damit — nach Herbartscher Meinung — auf den Grundfehler der Kantischen Lehre ein (D 9, 162): „Wie kommt nun aber in dieses bloß Formale, in dieses ein- für allemal gesetzmäßig Bestimmte das Materielle, der Stoff, die Erfahrung in dieser bestimmten Einzelheit und Konkretheit? Er gibt zur Antwort: „Die reine Anschauung muß die Grundlage der empirischen sein, sie ist deren erste Bedingung. Dann muß als Anlaß die Anregung der Sinnesorgane, d. i. die Empfindung hinzukommen. Diese gibt die Materie der Anschauung, den bestimmten, individuellen, empirischen Stoff. Aber zur Anschauung wird dieser erst durch die Form . . . Der eigentliche Kernpunkt der Herbartschen Entgegnung ist aber doch verkannt. Diese ging bekanntlich dahin, daß wir einen Hinweis auf die Realität, die Selbständigkeit und damit auf die nicht vorstellungsmäßige Beschaffenheit des Objekts daran haben, daß es von den apriorischen Formen eine ganz bestimmte Kombination und davon jede Komponente in bestimmtem

Grade zur Wirksamkeit veranlaßt. Diesen Punkt streift Schopenhauer einmal bedenklich bei seiner Raumlehre (D 9, 168): „Bei keinem Sinn aber kommt die bloße Empfindung der Anschauung so entgegen als beim Sehen, gibt so reiche Data, Data, die unmittelbar auf räumliche Bestimmung der äußeren Ursache leiten, wiewohl sie diese nicht schon enthalten.“ Aber diese durch die Selbständigkeit des Objekts veranlaßte flüchtige Bemerkung ist nur vereinzelt und verschwindet gegenüber dem Bestreben Schopenhauers, die Apriorität des Raumes um jeden Preis zu retten vor der Möglichkeit des Ursprungs aus Empfindungen: „Der Raum wird weder gesehen noch getastet, sondern er wird intellektuell angeschaut, d. h. er ist die ursprüngliche Form eine Intellekts, dessen Objekt eine anschauliche Welt ist.“ Herbart hatte weiter auf die Ausbildung und Erlernbarkeit der Raumvorstellung hingewiesen, um auch auf diese Weise die Apriorität abzuweisen und die vom Objekt abzuleitende Herkunft des Raumes stärker zu betonen. Nach Schopenhauer läßt sich nun nicht die Raumvorstellung selbst vervollkommnen, sondern nur die Fertigkeit der Anwendung apriorischer Formen auf die „äußeren Anlässe“ (D 9, 191):

„Das Kind in den ersten Wochen seines Lebens empfindet mit allen Sinnen: Aber es schaut nicht an, es apprehendiert nicht. Daher starrt es dumm in die Welt hinein. Es muß erst die Apprehension, die Anwendung seines Verstandes erlernen wie die Sprache. Dies geschieht allmählich .... Es fängt also an, den Verstand brauchen zu lernen, das auch ihm vor aller Erfahrung bewußte Gesetz der Kausalität anzuwenden und es mit den ebenso a priori gegebenen Formen aller Erkenntnis, Zeit und Raum, zu verbinden.“

Beide Stellen, die dem zeitlichen Auftauchen nach von Herbart eingegeben sein könnten, enthalten nicht die geringste Konzession. Von der ersteren ist es infolge Verkennens des eigentlichen Zielpunktes der Herbartschen Ausstellungen überhaupt zweifelhaft, ob sie wirklich auf Anregung der Rezension erfolgt ist.

Fassen wir die Ergebnisse zu einem Schlußurteile zusammen, so steht ganz zweifelsohne fest, daß von einem echt wissenschaftlichen Verhalten Schopenhauers, das vor allem eine tiefgehende Analyse der Kritiken und eine wohldurchdachte Stellungnahme in dem einen oder anderen Sinne zu den zutage geförderten Ergebnissen erfordert hätte, nicht gesprochen werden kann. Eine solche Behauptung wäre eine Utopie! Hat man doch nicht einmal die Möglichkeit, aus den

Verschiebungen seiner Meinungen und Lehren mit einiger Sicherheit abzuleiten, daß Schopenhauer die beiden Kritiken überhaupt gekannt hat. An einigen Stellen — seinen historischen Bemerkungen zum Idealismus, den Ausführungen über die Identität von Willensakt und Leibesbewegung, sowie den Verdacht des Spinozismus, den Ansichten über das Materiale der Anschauung und die Ausbildung der Raumvorstellung — schienen sich zwar Hinweise darauf bemerkbar zu machen, aber es ließen sich auch stets Momente aufweisen, die im besten Falle nur von einer gewissen Wahrscheinlichkeit zu reden erlaubten. An keiner Stelle hat Schopenhauer Konzessionen an seine Gegner gemacht. Dort, wo solche vorzuliegen schienen, bei der Erkennbarkeit des Willens, gelang immer der Nachweis, daß er von sich selbst aus zu einem eingeschränkteren Standpunkt gelangt war. Faßt man dazu noch die große Anzahl und Schwere der negativen Momente — so beim Apriorismus, dem Zweck der Philosophie, dem Analogieschluß, der Ideenlehre, der Selbstverneinung und der Lehre vom Werden — zu einem Gesamteindrucke zusammen, so kommt man zu der Überzeugung, daß Schopenhauer über die Kritiken Herbarts und Benekes hinweggesehen hat.

(Schluß folgt.)

II.

Die Lehre vom Logos bei Plotinos.

Von

Schulrat **Dr. H. F. Müller,** Blankenburg am Harz.

Das bekannte Buch von Max Heinze „Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie" trägt zwar ein Motto aus Plotinos an der Stirn: *ἀρχὴ οὖν λόγος καὶ πάντα λόγος* (Enn. III 2, 15), behandelt aber seine Lehre nur anhangsweise und ohne sonderliches Interesse. Der Verfasser hielt das für berechtigt, weil gerade die Lehre vom Logos bei Plotin an vielen Unklarheiten und Widersprüchen leide und weil auch die Erörterung einer großen Zahl von Stellen nichts Neues ergeben hätte. Ob Heinze eine solche Untersuchung angestellt hat, weiß ich nicht. Ich will sie hier durchführen und das Ergebnis vorlegen.

Was ist eigentlich das Wort, *λόγος*? Plotin kommt darauf zu sprechen gelegentlich der Kritik der aristotelischen Kategorienlehre. Aristoteles hatte *κατ.* 4 b 20 behauptet, das Wort sc. *ὁ μετὰ φωνῆς λόγος* sei offenbar ein *ποσόν*, da es durch Länge und Kürze der Silben gemessen werde. Dagegen Plotin Enn. VI 1, 5: Das gesprochene oder tönende Wort wird freilich gemessen, und insofern ist es ein Quantum; aber das Wort als solches ist kein Quantum, sein Wesen besteht darin, als *ὄνομα* und *ῥῆμα* etwas zu bezeichnen, Sinn und Verstand zu haben, wie auch Aristoteles *περὶ ἑρμ.* 16 a 27 und b 26 erklärt. Und selbst rein physiologisch betrachtet, als der aus dem Munde gehende Stoß in die Luft (*πληγή*), der die Luft formende Eindruck (*τύπωσις μορφοῦσα*) ist das Wort nichts Quantitatives, sondern vielmehr eine Tätigkeit, eine *ποίησις σημαντική* (*κατὰ συνθήκην* Ar.), die Luft kommt nur als Substrat in Betracht, von dem größeren oder geringeren Quantum der geformten Luft hängt die

Bezeichnung und Bedeutung nicht ab. Wie hier gebraucht Plotin *φωνή* und *λόγος* auch VI 4, 12. 15 in Verbindungen wie *λόγος ἐν τῇ φωνῇ*, *φωνηθεὶς λόγος*, *φωνὴ λόγον σημαίνουσα* im Unterschiede von der bloßen *ἠχή* und *πληγή*. Ähnlich VI 3, 19: Ein Ausdruck wie *οὐ λευκόν* ist, wenn man nicht innerhalb des Farbenringes bleibt, lediglich eine *φωνὴ ἢ ὄνομα ἢ λόγος*, wobei unterschieden wird einerseits *φωνή* als *κίνησίς τις*, anderseits *ὄνομα ἢ λόγος* als *πρός τι καθὸ σημαντικά*.

Auf demselben Wege liegt *λόγος* = Wort, Satz, Rede. I 6, 9 g. E.: Das überweltliche Gute hat das Schöne als Hülle vor sich. *ὥστε ὁλοσχερεῖ μὲν λόγῳ τὸ πρῶτον καλόν*. VI 4, 15: Eine aufgeregte Volksversammlung bringt das verständige Wort eines besonnenen Mannes zur Ruhe; hört sie nicht auf den *ἄνωθεν λόγος*, so ist es des Volkes Verderben. III 2, 17: Der Dichter schreibt den Schauspielern die passenden Worte, ihre Reden und Handlungen vor.

Von hier ist nur ein Schritt zu *λόγος* = ratio, argumentum, ratiocinatio; vernünftige Überlegung, Beweisführung, Darstellung einer Ansicht oder Lehre, sei es der eigenen oder sei es einer fremden. So gleich I 1, 2. 5. 12. I 2, 1. 2 und in vielen andern Kapiteln aller sechs Enneaden. Die Worte III 6, 1 *ὁ λόγος ἡμῖν καὶ τὸ βούλημα* könnte man übersetzen: „Wir von unserem Standpunkt aus sind gesonnen.“ Dahin gehören auch die *λόγοι τῆς φιλοσοφίας*, *τῆς διαλεκτικῆς* I 3, 1. 3: Beweisgründe, wie sie die Philosophie und deren wertvollster Teil, die Dialektik, an die Hand gibt. Einmal stehen *μῦθοι* und *λόγοι*, mythische und begriffliche Darstellung einander gegenüber III 5, 10.

Im Vorbeigehen erwähnen wir, daß Plotin auch den *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός* kennt, aber davon nicht den Gebrauch macht wie die Stoiker und Philon, bei denen er ein Lehrbegriff des Systems ist. Die reine Tugend, wird I 2, 3 ausgeführt, eignet allein der denkenden Seele. Aber das Denken der Seele ist ein anderes als das des ihr übergeordneten Geistes (*νοῦς*). „Denn wie der ausgesprochene Logos ein Nachbild des in der Seele befindlichen ist, so auch der in der Seele ein Nachbild des in einem andern befindlichen. Wie nun der im diskursiven Denken herausgesetzte Logos zu dem in der Seele sich verhält, so auch der in der Seele, als Dolmetscher jenes, zu dem höheren vor ihm.“ Die Seele, heißt es V 1, 3, sei *εἰκών τις νοῦ· οἷον λόγος ὁ ἐν προφορᾷ λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω τοι*

καὶ αὐτὴ λόγος νοῦ. Ebenda Kap. 6 werden wir ermahnt, Gott anzurufen nicht mit lautem Worte (*λόγῳ γεγωνῷ*), sondern indem wir uns mit der Seele strecken zum Gebet. Plotin entfernt sich im Grunde nicht von dem Sprachgebrauch des Aristoteles, der Anal. post. 76 b 24 unterschieden hatte zwischen dem *ἔσω* oder *ἐν τῇ ψυχῇ* und dem *ἔξω λόγος*: es ist das Verhältnis von ratio und oratio.

Nun erst kommen wir zu der Lehre vom Logos im engeren Sinne. Sie nimmt in der Philosophie des Plotin einen so breiten Raum ein, daß sie nicht kurzerhand abgetan werden kann.

Λόγος ist zunächst Begriff in rein logischem Betracht, wie am besten aus II 4, 14 erhellen wird. Dem Plotin genügt die Behauptung des Aristoteles, die *ὕλη* sei *στέρησις*, nicht. Es muß, sagt er, untersucht werden, ob die Materie Beraubung ist oder ob die Beraubung an ihr ist. „Die Meinung nun (*ὁ τοίνυν λέγων λόγος*), wonach beide dem Substrat nach eins, dem Begriff nach zwei sind (*λόγῳ δύο*), hätte billigerweise auch angeben sollen, welchen Begriff (*λόγος*) eines jeden man aufstellen müsse, also einen Begriff der Materie, der sie definiert, ohne die Beraubung zu berühren, ebenso umgekehrt einen Begriff der Beraubung.“ Genau so VI 1, 26: „Weder liegt im Begriff der dreifachen Dimension die Materie, noch in dem Begriff der Materie die dreifache Dimension“: desgl. VI 2, 4. 21 u. ö. Im Intelligiblen werden Möglichkeit und Wirklichkeit nur begrifflich unterschieden, *οὐ χωρίζεται ἀλλ' ἢ λόγῳ* II 5, 3; *οὐχ ἕτερον ἀλλ' ἢ λόγῳ τὸ νοούμενον καὶ τὸ νοοῦν* VI 7, 40. Von dem Einen und Absoluten gibt es keine begriffliche Erkenntnis: *τὸ ὂν ὄντως ἕν, οὗ μὴ λόγος μηδὲ ἐπιστήμη* V 4, 1. Anderswo, z. B. II 1, 6; VI 3, 8 stehen sich *λόγος* und *αἴσθησις* gegenüber als Erkenntnis durch Begriffe und aus sinnlicher Wahrnehmung. Daß unter die Kategorie „Begriff“ *λογισμός* und *λογίζεσθαι* fällt, versteht sich von selbst. Auch die ganze Sippe der Ausdrücke, die eine Analogie bezeichnen, gehört hierher. Die Worte II 1, 6: *δύο στερεὰ ἄκρων λόγον ἔχοντα δύο μέσων δεῖται* übersetze ich: zwei feste Elemente, welche die äußeren Glieder einer Proportion bilden, bedürfen zweier Mittelglieder. Ähnlich VI 9, 1: *ψυχὴ ἕτερον οὖσα τοῦ ἑνὸς μᾶλλον ἔχει κατὰ τὸν λόγον τοῦ μᾶλλον καὶ ὄντως εἶναι τὸ ἕν*, wo *κατὰ τὸν λόγον* auch bedeutet: nach Verhältnis, je nachdem. Ferner III 2, 18: Haben die Seelen sich einmal von der intelligiblen Welt getrennt, so ist es durchaus rationell (*ἀνὰ λόγον*), daß sie ihrem Begriff und Wesen nach

(τῷ λόγῳ) verschieden sind. Ebenda: τὰ ἐφεξῆς ἐν τῷ παντὶ καὶ ἑπόμενα τοῖς κακοῖς τῶν ἔργων λόγοι καὶ κατὰ λόγον. Die τιμωρήματα geschehen κατὰ λόγον IV 3, 16. Für das, was die herabgesunkenen Seelen Böses tun, darf man nach dem Grundsatz „αἰτία ἑλομένου" von der Vorsehung keine Verantwortung und Rechenschaft fordern (οὐκ ἀπαιτεῖν λόγον οὐδὲ εὐθύνας προσήκει III 2, 7). Auf λόγος = Verhältnis führt auch I 6, 1. Plotin bekämpft dort die Behauptung, das Schöne beruhe auf der Symmetrie der Teile zueinander und zum Ganzen. Wäre sie richtig, so wäre alles Einfache wie das funkelnde Gold, der leuchtende Glanz in der Nacht, der einzelne Ton nicht schön. Auch die Seele würde nicht schön sein. Zwar hat die Seele verschiedene Teile oder Kräfte, aber nach welchem Verhältnis (ποίῳ λόγῳ) sollten diese geordnet werden? Nicht die Symmetrie macht die Schönheit, sondern der Begriff der Schönheit die Symmetrie. Öfter begegnet uns die Zusammenstellung ἀριθμοὶ καὶ λόγοι. Wo Zahl ist, da ist Begrenzung II 4, 15: πέρας καὶ ὅρος καὶ λόγος im Gegensatz zum ἄπειρον, VI 8, 10 ff.: λόγος τε καὶ τάξις καὶ ὅρος im Gegensatz zur τύχη, dem Ungefähr und blinden Zufall. Dies führt uns auf neue Bezirke im Herrschaftsgebiet des Logos.

Das deutsche „Begriff" hat etwas Abstraktes, Starres und Totes: das griechische „Logos" ist viel konkreter, ist lebendige Kraft und Wirksamkeit. Beide decken sich nicht, weder dem Inhalte nach dem Umfange nach. Der Übersetzer wird also, um den Sinn des griechischen Wortes wiederzugeben, zu Umschreibungen greifen und etwa von „bildenden, schöpferischen" Begriffen reden müssen. Öfter kommt ihm dabei der Autor zuhilfe, indem er ein Synonymum hinzusetzt, außer den eben genannten besonders häufig μορφή und εἶδος. Was das heißt, werden wir am besten im Zusammenhang des Systems, der uns immer gegenwärtig sein muß, lernen.

Anfang und Ende der Plotinischen Spekulation ist das Eine und Absolute, von dem als Prinzip und Quelle alles herstammt, zu dem als höchstem und letztem Ziele alles hinstrebt. Erhaben über Denken und Dasein, kann es weder von dem Denken erfaßt noch durch die Sprache adäquat ausgedrückt werden. Wir bezeichnen es aber nach seinen Wirkungen, soweit wir sie erkennen und in uns erfahren; wir nennen es das Gute oder Gott oder gar Vater und prädizieren so gleichnisweise (οἷον) von ihm alles, was uns als das Beste und Höchste

gilt. Logos jedoch dürfen wir Gott nicht nennen er ist höher und mehr als das, ist *λόγου καὶ αἰτίας καὶ οὐσίας αἰτιώδους πατήρ* (VI 8, 14 g. E.). Nur einmal (VI 1, 26), wo Plotin den Materialismus der Stoiker, die Gott bloß anstandshalber (*εὐπρεπείας ἕνεκεν* c. 27) einführen, bekämpft und das rein geistige Wesen des schöpferischen Prinzips betonen will, lesen wir: *ἀρχοειδὴς ὢν καὶ λόγος ἀσώματος ἂν εἴη ὁ θεὸς καὶ ποιητικὸν ἀσώματον*. Auch das Epitheton *θεῖος* erhält m. W. der Logos nur einmal I 6, 2 als Erzeugnis der Götter. Es heißt dort, das absolut Häßliche sei *ἔξω θείου λόγου*, und der Körper werde schön *λόγου ἀπὸ θεῶν ἐλθόντος κοινωνίᾳ*. Von Gott kommt der Logos, aber Gott ist nicht Logos und denkt nicht. Darum kann er auch nicht durch Denken erkannt werden: er will von dem aller Vielheit enthobenen ganzen und mit sich einigen Menschen in völliger Hingebung ergriffen und geliebt, geschaut und erlebt sein Dieses liebevolle, ganz in das Eine versenkte Schauen ist eine höhere Geistestätigkeit als das Erkennen durch Begriffe: *μεῖζον λόγου καὶ πρὸ λόγου καὶ ἐπὶ τῷ λόγῳ* VI 9, 10. 11. Aber der Logos wird dabei nicht ausgeschaltet, er leistet protreptische und pädagogische Dienste: *ἐκ τῶν λόγων ἐπὶ τὴν θέαν . . παιδαγωγῶν λόγος* VI 9, 4. Ähnlich V 9, 1. 2: der wahre, d. h. philosophische Erotiker bleibt nicht bei dem sinnlichen und seelischen Schönen stehen, sondern strebt zu dem Schönen an sich empor: *καὶ πόθεν ἡ δύναμις αὐτῷ καὶ τίς λόγος τοῦτον τὸν ἔρωτα παιδαγωγήσεται;* Die Antwort gibt eine nähere Erörterung des *νοῦς*, zu der wir nun übergehen.

Nicht zeitlich, sondern von Ewigkeit her und nur begrifflich folgt dem *ἕν* der *νοῦς*. Das Eine hat ihn, bildlich gesprochen, erzeugt als seinen Sohn (*τόκος, κόρος*), er trägt in sich die gesättigte Fülle (*κόρος*) der Ideen, in ihm kommt die intelligible Welt zu Stand und Wesen, deren Vorsteher oder König oder Vater er genannt wird. Seine „Natur" besteht im Denken, doch ist dieses Denken kein diskursives, sondern ein intuitives; es geht auch nicht auf ein äußeres Objekt, sondern lediglich auf sich selbst: der Nus denkt, was er ist, in ihm sind Denken und Sein identisch. Man unterscheide wohl zwischen einem *νοῦς λογιζόμενος καὶ λογιστικὸς καλούμενος* und einem *νοῦς πρὸ λόγου καὶ ἄνευ λογισμοῦ: ὁ μὲν λογιζόμενος, ὁ δὲ λογίζεσθαι παρέχων* (V 1, 10. VI 2, 21. VI 9, 5. 10 u. a.). In der sichtbaren Welt ist der Logos geteilt und nicht alles Logos,

ἐν τῷ κόσμῳ τῷ νοητῷ πάντα λόγος καὶ ὑπὲρ λόγον (III 3, 5). Der göttliche Nus steht zu hoch, als daß ein Begriff oder Gedanke, ein Logos an ihn heranreichte. Er ist auch nicht Logos (VI 7, 17). Da in ihm aber alle Vernunft, alle Gedanken und Begriffe ihre Einheit und ihren Ursprung haben, so darf mit Vorbehalt von ihm gesagt werden, er sei *εἷς οἷον λόγος, μέγας, τέλειος, πάντας περιέχων, ἀπὸ τῶν πρώτων αὐτοῦ ἐπεξιών, μᾶλλον δὲ ἀεὶ ἐπεξελθών, ὥστε μηδέποτε τὸ ἐπεξιέναι ἀληθὲς εἶναι* (VI 2, 21). Die Herrschaft des einen Logos über die vielgestaltige Welt hebt Plotin nachdrücklich hervor. Diese Welt ist ihm ein Kosmos, eine vielstimmige Symphonie, eine natürliche und sittliche Ordnung zugleich, der niemand und nichts sich entziehen kann. Die geläufigen Ausdrücke sind *εἷς πάντα λόγος, ὁ λόγος ὁ τοῦ παντός* oder *τοῦ ὅλου, σύνταξις μία, τάξις κατὰ τὸ δέον ἄγουσα, ἡ τελεία πρόνοια* oder *πρόνοια ἡ πᾶσα*, auch das „heilige Wort" Adrasteia; die Hauptstellen in den Büchern *περὶ εἱμαρμένης* und *περὶ προνοίας* III 1—3, ferner IV 3, 1—17. 4, 30 ff. VI 8, 17 u. a. Plotin geht hier den Weg der Stoiker; aber er weicht in einem Punkte von ihnen ab und kommt in einem andern über sie hinaus. Die Stoiker sind Materialisten, sie vermögen sich die objektive Weltvernunft und den weltordnenden Logos nur als materiell oder doch als körperlich zu denken. Plotin ist Spiritualist, sein Welt-Nus und Welt-Logos sind geistige Mächte. Die Stoiker haben das Problem, wie neben der unverbrüchlichen und zwingenden Weltordnung die menschliche Freiheit bestehen könne, nur unvollkommen gelöst. Plotin denkt der Frage tiefer nach, bis ins Metaphysische hinein VI 8 *περὶ τοῦ ἑκουσίου καὶ θελήματος τοῦ ἑνός.*[1]) Hier nur folgendes.

Jede Seele ist eine uranfänglich wirkende Ursache (*πρωτουργὸς οὐσία*) in ihrem körperlosen Dasein, aber auch in ihrer Verbindung mit dem Körper noch frei und zu selbständigem Handeln befähigt. Jeder Mensch ist ein Ich oder Selbst (*αὐτός*), ein Ganzes für sich (*οἰκεῖον ὅλον*): er hat Selbstbewußtsein, Verstand und Willen. Die Menschen können von sich aus (*παρ' ἑαυτῶν*) die Initiative ergreifen, das Prinzip und der Ausgangspunkt ihres Tuns liegt in ihnen selbst: *ἀρχαὶ δὲ καὶ ἄνθρωποι.* Darum können sie auf die Welt wirken

[1]) Vgl. meinen Aufsatz „Plotinos über Notwendigkeit und Freiheit" in den Neuen Jahrbüchern 1914 Bd. 33 Heft 7 S. 462—488.

und in den Gang der Dinge eingreifen. Aber stören diese freien Eingriffe die einmal vorgeschriebene und vorbedachte Ordnung nicht? Nein. Das Universum ist so geordnet, daß nichts aus ihm herausfällt, vielmehr alles sich ihm einfügt und seinen Zwecken dient: die Weltordnung rechnet auf dich und mich und auf unser Handeln aus eigenem Antrieb. „Wenn es auch in meiner Macht steht, mich für dieses oder jenes zu entscheiden, so ist es doch der Wahl nach mit in der allgemeinen Ordnung befaßt; denn dein Wesen ist kein Zwischenfall (*ἐπεισόδιον*) für das Ganze, sondern du bist mit deiner besonderen Beschaffenheit als solcher mitgezählt“ (III 3, 3). In der Natur herrscht das starre Gesetz der Notwendigkeit, *ἡ πάντων πάντως ἀνάγκη*, in der sittlichen Welt Freiheit unter dem als Vorsehung erkannten und selbstgewollten Gesetz. Wäre der Mensch, heißt es III 3, 4, ein einfaches *ζῷον*, ein bloßes Naturwesen, und wäre in ihm nur ein Logos wirksam, so wüchse er wie die Pflanze aus dieser Wurzel heraus, unfrei und unverantwortlich. Nun aber ist er kein einfaches Wesen, und es wirkt in ihm nicht der eine Logos wie in den Pflanzen und Tieren; in ihm liegen mehrere Prinzipien, höhere und niedere, deren Betätigung jedoch nicht außerhalb der Vorsehung und Gesamtvernunft steht. Er hat die Wahl, welchem Logos er folgen will, und für seine Wahl ist er verantwortlich. So wird er dem Kosmos eingegliedert, den lebendige Kräfte bewegen, der ein System ist von schöpferischen Begriffen oder Logoi. Vor der Einzelseele denken wir die Weltseele, vor dieser eine Seele an sich (*αὐτοψυχή*), d. h. das Leben im Nus, bevor Seele wurde (V 9, 14. IV 3, 2. 4). Auf der ersten Stufe steht der absolut umfassende Logos (*ὁ λόγος τοῦ ὅλου*), in der Mitte der *λόγος ποιητικός* der Weltseele (*ψυχὴ τοῦ ὅλου*), auf der dritten Stufe der *λόγος* der einzelnen Seelen. Das Band bildet der *λόγος* der Gesamtseele oder Seele als solcher (*ὅλη ψυχή*), das die *λόγοι* alle verknüpft zu dem *πᾶν πλέγμα*, auf dessen Verwirklichung es der allumfassenden Vorsehung (*πρόνοια ἡ πᾶσα*) ankommt. Die vollständige und zwecksetzende Vorsehung (*ἡ τελεία πρόνοια*), die über dem Ganzen waltet, nimmt die freien Einwirkungen der höheren Naturen als aufgehobene Momente in ihren Plan mit auf. „Plotin denkt sich den Weltlauf so eingerichtet, daß jene Eingriffe die nötige Entsprechung zwischen Körper- und Seelenentwicklung und die Verwirklichung des eigentlichen Weltzweckes nicht nur nicht stören, sondern vielmehr in beiden Beziehungen notwendige Momente des Ganzen

und als solche von der Vorsehung eingeführt sind."[2]) Zu demselben Resultat kommen wir von einem andern Ausgangspunkt her. Platon sagt, Gott habe uns die *ἀρετή* als ein *ἀδέσποτον* gegeben. Die Tugend hat keinen Herrn über sich, denn sie stammt nicht von dieser Welt. Die Werke der Tugend sind herrenlos, insofern als sie nicht durch „das Verhängnis dieser Welt" gesetzt, nicht durch kosmische Ursachen herbeigeführt werden. Gleichwohl schweifen sie nicht beziehungslos umher, sie werden von der vollständigen Vorsehung, die alles im voraus berechnet, aufgenommen und in die Gesamtordnung eingeflochten. Machen wir Ernst mit der Immanenz des Weltgesetzes und mit der organischen Weltanschauung, so wird es für uns ein widerspruchsfreier Gedanke sein, daß die selbstherrlichen Eingriffe der einzelnen Seelen, weit entfernt, die Pläne der Vorsehung zu kreuzen, sie vielmehr fördern, ergänzen und vollenden.[3])

Doch wir müssen weitergehen und zu ergründen suchen, wie aus dem Einfachen ein Vieles werden und wie der überweltliche Nus auf die Welt wirken kann. Plotin hat viel Scharfsinn und Phantasie aufgewandt, um beides vorstellig zu machen. Für unsern Zweck genügt die Angabe der Resultate.

Das Wesen des Nus besteht im intuitiven Denken. Denken aber ist Zusammenfassen einer Vielheit zur Einheit oder vielmehr Zusammenschauen des Vielen zu einem Ganzen. Nun haben wir im Nus das denkende Subjekt, den Gedanken und das Gedachte: *νοῦς, νόησις, νοητόν*, diese drei. Der Nus ist der erstgeborene Sohn des Einen, er wendet sich zum Vater hin und umkreist ihn in ewiger Ruhe liebevoll, um sich mit seines Wesens Kraft zu erfüllen. Die Kraft oder die *ἐνέργεια* des Einen sind die Ideen, die von ihm ausströmen wie das Licht von der Sonne: sie sind die Entfaltung der höchsten Einheit. Diese Ideen, die ewigen Formen des Seins, ergreift der Nus, und dadurch werden sie seine Gedanken, in denen seine Einheit sich zur Vielheit entfaltet. Wie die Wissenschaften in der Seele, die gesamte und jede einzelne für sich, so sind die Ideen im Nus, zugleich und doch geschieden: er umfaßt sie wie die Gattung die Arten, wie das Ganze die Teile. Insofern sie gedacht wird, ist jede Idee *νοῦς*

---

[2]) Hugo von Kleist, Plotinische Studien (Heidelberg 1883) S. 47 Anm. 2 in der Analyse von IV 3, 12.

[3]) Mit Kleist a. a. O. S. 57 Anm. 3 zur Analyse von IV 3, 15. — Platon, Politeia 617 E; Plotin Enn. II 3, 9. IV 4, 35 ff.

und der ganze *νοῦς* nichts anderes als die Gesamtheit der Ideen. Das meinte Platon mit dem *ὃ ἔστι ζῷον* (Tim. 39 E) und das meinen wir mit dem *ζῷον ἓν καὶ τέλειον καὶ παντελές*, dem vielfach gegliederten und allumfassenden Einen und Ganzen. Wir nennen es auch den *κόσμος νοητός*, das Urbild des *κόσμος αἰσθητός*. Damit jedoch aus dem Urbild das Abbild werde, bedarf es einer Vermittelung. Denn der Nus in seiner göttlichen Erhabenheit befaßt sich nicht mit dem Irdischen, aber er erzeugt als Mittlerin eine neue Hypostase, die Seele, die vom Himmel bis zur Erde reicht und eine sichtbare Welt als Nachahmung der unsichtbaren bildet. Wir müssen aber unterscheiden die Seele an sich oder die Gesamtseele (*ἡ πᾶσα, ὅλη* oder *οὐρανία*, auch *αὐτοψυχή*) von ihren Modifikationen oder Individuationen, den sogenannten Teilseelen (*αἱ ἐν μέρει*), nämlich der Weltseele (*ἡ τοῦ κόσμου, τοῦ παντός*) und den Einzelseelen (*αἱ τῶν μερῶν, ἡμέτεραι*). In dieser Ausgestaltung tritt die Seele in Tätigkeit, während sie selbst nicht „auf die Dinge fällt", sondern ruhig im Intelligiblen verharrt. Die Mittel, deren sie sich zu ihrer Wirksamkeit bedient, sind die *εἴδη* und die *λόγοι*. Plotin kombiniert die Logoslehre der Stoiker mit der Platonischen Ideenlehre. Platon spricht zwar den Ideen auch Bewegung, Vernunft und Kausalität zu, doch treten diese Prädikate hinter dem der Substanzialität zurück, weil es ihm nicht darauf ankam, die sichtbare Welt aus der unsichtbaren abzuleiten; aber gerade darauf hat Plotin sein Absehen gerichtet, er will die Genesis der Welt deduzieren, darum betont er den genetischen Charakter der Idee und eben darum sucht er die Starrheit der Ideen zu lösen und durch das bewegliche Element des Logos in Fluß zu bringen. Immer darauf bedacht, einen lückenlosen Zusammenhang der wirkenden Potenzen herzustellen, schiebt er zwischen Idee und Seele einerseits und zwischen Seele und Materie anderseits die Logoi ein. Wie unterscheiden sich *εἴδη* und *λόγοι*? Die Ideen sind substantielle Formen des Seins. Sie sind nicht, weil sie gedacht werden, sondern sie werden gedacht, weil sie sind. Die Logoi werden vom Nus erzeugt und in die Seele eingestrahlt, die von ihm, wie der Mond von der Sonne, ihr Licht empfängt (III 2, 2. V 1, 7. V 6, 4 u. a.). Nach den Ideen, die sie in ihrem vorweltlichen Dasein geschaut hat, bildet die Seele mittels der Logoi die irdischen Dinge (II 3, 17. IV 3, 10. 11. VI 7, 11). Die Idee erscheint in dem beweglichen Element der Seele als Logos, und durch eben diesen Logos,

der die Materie belebt und bildet, wird die Idee zur *μορφή*, d. h. zur formenden, von innen heraus gestaltenden Form. So kommt es, daß *εἶδος, λόγος, μορφή* häufig als Synonyma beieinander stehen, z. B. I 6, 2. 3. 6. III 3, 6. IV 3, 10. VI 7, 10. 11). Es soll dadurch das Mit- und Ineinander der schaffenden Kräfte bezeichnet werden. Ferner: wie das gesprochene Wort der Dolmetscher des Logos in der Seele ist, so ist der in der Seele der Dolmetscher des in einem andern, d. h. der Idee im Nus (I 2, 3). Wie im Nus die *εἴδη*, so sind in der Seele die *λόγοι*, und diese Logoi bringen alles zum Ausdruck und zur Entfaltung, was implicite in den Ideen liegt. Die Seele ist *λόγος νοῦ καὶ ἐνέργειά τις, ὥσπερ αὐτὸς ἐκείνου* (*τοῦ ἑνός*), ja sie ist *κεφάλαιον τῶν λόγων καὶ ἐνέργεια αὐτῆς κατ' οὐσίαν ἐνεργούσης οἱ λόγοι, ἡ δέ οὐσία δύναμις τῶν λόγων* (V 1, 6. VI 2, 5). „Die Seele verhält sich also zum Nus wie der Begriff (*λόγος*) zu der nur durch Intuition zu erfassenden Idee, und die Welt zur Seele wie der in der Materie verwirklichte Begriff zum *λόγος ἄυλος*. Wie nach Platon das Mathematische in der Mitte steht zwischen der Idee und dem Wahrnehmbaren, so steht nach Plotin die Seele als *λόγος* in der Mitte zwischen dem Nus und dem Körperlichen."[4]) Auf dieselbe Unterscheidung führt uns Enn. IV 3, 5. Wir lesen dort: *αἱ ψυχαὶ ἐφεξῆς καθ' ἕκαστον νοῦν ἐξηρτημέναι, λόγοι νῶν οὖσαι καὶ ἐξειλιγμέναι μᾶλλον ἢ αὐτοί κ. τ. λ.* Wenn die Seelen sich mehr entwickeln als der *νοῦς*, an den eine jede geknüpft ist, so bedeutet das doch wohl, daß sie als *λόγοι νῶν* durch diskursives Denken ihren Inhalt vielseitiger entfalten als der *νοῦς*, der seine Einheit besser wahrt und in seinem intuitiven Denken sich weniger zerstreut. Gleiches gilt von der Einzelseele im Menschen. Nach Enn. I 1, 8 haben wir den *νοῦς* gemeinsam mit allen als einen unteilbaren und als besonderen, individuellen. Demgemäß haben wir auch die Ideen in doppelter Weise: in der Seele (im diskursiven Denken) gleichsam losgewunden und getrennt (*οἷον ἀνειλιγμένα καὶ οἷον κεχωρισμένα*), im Nus dagegen (in der intellektuellen Anschauung) alle zusammen (*ὁμοῦ πάντα*). Ebenda c. 1 werden *διάνοια* und *νόησις* unterschieden, und c. 7 schließt mit den Worten: *συνδρόμου γὰρ*

---

[4]) H. von Kleist a. a. O. S. 39 Anmerkung zur Analyse von IV 3, 10. Ferner S. 23, wo in Anm. 1 über Anschauung und diskursives Denken auf Lotzes Mikrokosmus Bd. II 5, 3 hingewiesen wird.

ὄντος τοῦ ἀνθρώπου τῇ λογικῇ ψυχῇ, ὅταν λογιζώμεθα, ἡμεῖς λογιζόμεθα τῷ τοὺς λογισμοὺς ψυχῆς εἶναι ἐνεργήματα. Die νοερὰ διέξοδος der Seele wird IV 8, 7 beschrieben. Um kurz zu sein: die διάνοια ist das diskursive Denken, „das Vermögen der Begriffe", τὸ διανοητικόν. Sie operiert διὰ νοῦ mit Begriffen (λόγοι). ἡ λογικὴ ψυχὴ διανοεῖται, κρίνει, λογίζεται. Die νόησις dagegen ist intuitives Denken, „das Vermögen der Ideen"; γιγνώσκει τὰ νοητά, θεωρεῖ τὰ ὄντα. Vgl. Enn. V 1, 4. 3, 1 ff. 5. 1 u. a. Porph. ἀφορμαί XLIII und XLIV (Mommert).

So also unterscheiden sich νοῦς und ψυχή, εἴδη und λόγοι. Begeben wir uns nun auf die Wanderung durch das weite Gebiet des Logos!

Die ganze Welt, die unsichtbare wie die sichtbare, ist Logos und alles in ihr Logos, dort oben in ewiger Schönheit und Reinheit, hier unten vielfach getrübt und doch überall wirksam und wohlgefällig. Geistige Mächte und schöpferische Kräfte sind es, die das Universum durchwalten und bilden, beleben und umfangen: ἡ λεγομένη ἐν τῷ παντὶ φιλία VI 7, 14, wie das Plotin allerorten betont und besonders in den Büchern περὶ προνοίας III 2. 3 und περὶ θεωρίας III 8 auseinandersetzt. Der λόγος ὅλος teilt sich (III 3, 4. 5), man kann sogar von einem ποικίλος λόγος reden (II 4, 9). Jeder Begriff ist einheitlich, vielheitlich und mannigfaltig (ποικίλος) wie ein seelischer, vielfache Formen in sich schließender Organismus (IV 3, 8). Ähnlich finden wir λόγος πολὺς καὶ πᾶς V 3, 16 und λόγος εἷς καὶ πολύς VI 7, 14. Unermeßlich ist sein Reich. Er erstreckt sich von dem höchsten Gebilde bis zum niedrigsten Gewächs, und bleibt doch immer derselbe, Vielheit in der Einheit. Noch mehr. Der eine Logos tritt in Gegensätze auseinander, die sich bekämpfen und aufheben. Hören wir darüber den Plotin selbst, der in Enn. III 2, 2 sagt: „Aus jener wahrhaften und einen Welt hat diese nicht wahrhaft eine Welt ihr Dasein. In der Tat ist sie mannigfaltig und in Vielheit geteilt und ein Teil vom andern räumlich getrennt und ihm entfremdet; in ihr herrscht nicht mehr bloß Freundschaft, sondern auch Feindschaft durch die Trennung, und infolge seines mangelhaften Zustandes ist notwendig der eine Teil dem andern feindlich gesinnt. Denn der Teil genügt nicht sich selbst, sondern er wird durch einen andern erhalten und ist gleichwohl dem andern, durch den er erhalten wird, feindlich." Dennoch verknüpft die verschiedenen Teile, die sich gegenseitig schädigen

und vernichten können, der Logos zu einer harmonischen Einheit und bewerkstelligt eine Ordnung und Verbindung zum Ganzen (*μίαν τὴν σύνταξιν εἰς τὰ ὅλα*). „Denn dieses All hier ist nicht wie dort Nus und Logos, sondern hat nur teil an Nus und Logos. Die intelligible Welt ist allein Logos, eine andere Welt, die allein Logos wäre, kann nicht entstehen; wenn aber etwas anderes entstand, so mußte es geringer sein als jenes und konnte weder Logos noch Materie allein, mußte also etwas Gemischtes sein, d. h. Materie und Logos.“ Weiter sagt Plotin c. 16, der in der Welt wirkende Logos (Vernunft) sei nicht *ἄκρατος νοῦς οὐδὲ αὐτονοῦς*, auch nicht von der Art der reinen Seele, sondern von ihr abhängend und gleichsam eine Ausstrahlung aus beiden, aus Geist (*νοῦς*) und Seele. die diese Vernunft (Logos) erzeugen als Leben, das eine gewisse Vernunft in der Ruhe der Betrachtung enthalte. Alles Leben aber, auch das schlechte, sei Tätigkeit, und zwar eine künstlerische. „Wobei nun diese Tätigkeit vorhanden ist und was immer irgendwie Anteil an ihr hat, das ist sofort vernünftig (*λελόγωται*), das heißt gestaltet (*μεμόρφωται*), da die Lebenstätigkeit zu gestalten vermag und ihre Bewegung ein Gestalten ist.“ Dieser aus dem einen Nus und dem einen Leben stammende Logos nun schüttet sich nicht mit einem Male ganz und vollständig in die Dinge aus, sondern ergreift eins nach dem andern, bildet sie alle und fügt sie als Glieder dem Gesamtorganismus ein. Er ist der „Idee“ (*λόγος*) eines Dramas vergleichbar. die auch viele Kämpfe sich in befaßt. „Das Drama führt die streitenden Elemente wie zu einer übereinstimmenden Harmonie zusammen. indem es gleichsam den Gesamtverlauf der streitenden zur Darstellung bringt. dort dagegen kommt aus dem einen Logos der Kampf der getrennten Elemente; daher könnte man ihn mehr mit der Harmonie aus entgegenstehenden Tönen vergleichen und fragen, weshalb die Logoi (reale Begriffe) Gegensätze enthalten. Wenn nun auch hier ideale Tonverhältnisse (*λόγοι*) Höhe und Tiefe hervorbringen und als harmonische Verhältnisse (*λόγοι ὄντες*) zur Harmonie selbst sich vereinigen, also zu einem anderen größeren Verhältnis (*λόγος*). während sie selbst geringere Verhältnisse und Teile sind; wenn wir ferner auch im All die Gegensätze sehen, wie weiß und schwarz. warm und kalt usw., alle als Teile des *ζῷον ἕν;* und wenn das All mit sich übereinstimmt, während die Teile vielfach innerhalb des harmonischen und vernunftgemäßen (*κατὰ λόγον*) Alls

streiten: so muß auch dieser eine *λόγος* aus widerstreitenden *λόγοι* als einer bestehen, indem gerade diese Entgegensetzung ihm Bestand und gleichsam Wesenheit verschafft. Denn wenn der Logos nicht die Vielheit in sich schlösse, so würde er keine Totalität und überhaupt nicht Logos sein. Verschieden in sich, wird er auch die größte Verschiedenheit, d. h. den Gegensatz hervorbringen, und erst durch Hervortreibung der Gegensätze in sich selbst wird er vollkommen sein.“ Der Logos ist eben kein abstraktes leeres Eins, sondern eine innerlich reichgegliederte Einheit. Wie in dem zeugenden Lebewesen immer derselbe und ganze Logos wohnt, so herrscht in dem großen Lebendigen der Welt ein und dieselbe Vernunft (*φρόνησις*), die allgemeine und gleichsam „stehende“ Weltvernunft, die vielfach und mannigfaltig und doch wieder einfach ist; sie wird durch die Vielheit nicht verändert, sondern ist der eine und zugleich alles umfassende Logos (IV 4, 11). Dasselbe gilt von dem *νοῦς*, der, obwohl an sich einig und ganz, eine Fülle von Gedanken als seine *ἐνέργειαι* in sich hegt und diese als *λόγοι* aus sich heraussetzt. Davon handelt Enn. V 3, ein Buch, das unter dem Titel *περὶ τῶν γνωριστικῶν ὑποστάσεων* eine Art Erkenntnistheorie enthält.

Daß die Wissenschaft, die allgemeine wie jede besondere, eine Schöpfung des Logos ist, wird niemand bestreiten. Die Mittel, welche Wissen erzeugen, sind das *νοεῖν* und das *διανοεῖσθαι*. Die Seele hat den Wissenstrieb in sich, sie kreist in Wehen, um Wissenschaft zu gebären. Forschend wandert sie vom einen zum andern, prüfend vergleicht, verbindet und trennt sie die gemachten Wahrnehmungen, in unermüdlichem Nachdenken kommt sie auf logischem Wege (*λόγῳ βαδίζουσα*) durch Urteile und Schlüsse zu dem ersehnten Resultat. Anders der Nus, dessen Wesen im Schauen besteht und der durch diese intellektuelle Anschauung erfaßt, was die Seele sich mühsam erarbeiten muß: es ist der schon berührte Gegensatz von Intuition und diskursivem Denken. Logos ist das Wesen der Seele, und zu ihrer Plerophorie gelangt sie durch die größtmögliche Annäherung an den Nus. Gegenstand und Ziel der Erkenntnis ist das Seiende. Wahrheit oder *λόγος ἀληθής* wird definiert als Gewinnen dieses Zieles: *τὸ γὰρ λογίζεσθαι τί ἄλλο ἂν εἴη ἢ τὸ ἐφίεσθαι εὑρεῖν φρόνησιν καὶ λόγον ἀληθῆ καὶ τυγχάνοντος τοῦ ὄντος;* (IV 4, 12).

Der *ὀρθὸς λόγος*, von dem bei Aristoteles, den Stoikern und Philon soviel die Rede ist, wird im ganzen Plotin nur viermal er-

wähnt, und zwar da, wo die menschliche Freiheit zur Diskussion steht, also auch wie bei den Vorgängern auf ethischem Gebiete. In Enn. III 1, 10 heißt es, alles geschehe nach Ursachen, es gebe aber deren zwei Klassen: die natürlichen oder kosmischen und die aus der Seele selbst hervorgehenden. Nur in den Handlungen, die sie von sich selbst aus *κατὰ λόγον ὀρθόν* vornehme, sei die Seele autonom. In Enn. VI 8, 2 wird auf die Frage, was in unserer Macht stehe und wessen wir Herr seien, geantwortet: dasjenige, was wir tun *τῷ ὀρθῷ λογισμῷ καὶ τῇ ὀρθῇ ὀρέξει*. Und weiter in c. 3 lautet es: wenn wir das *ἐφ' ἡμῖν* auf einen Entschluß zurückführen, dann diesen in einen *λόγος* und dann in einen *λόγος ὀρθὸς* setzen, so müssen wir vielleicht noch das „wissentlich" hinzufügen; denn wer unwissentlich oder nur vermutlich das Rechte tut, darf nicht als frei im vollen Sinne des Worts betrachtet werden. Enn. III 5, 7 spricht von schlechten Menschen, die alle edleren Regungen durch böse Begierden und ihre angeborene gesunde Vernunft (*λόγον τὸν ὀρθόν*) durch schlimme Meinungen in Fesseln geschlagen haben. Endlich IV 4, 17: Wenn das richtige Urteil (*ὁ λόγος ὁ ὀρθός*) zu den niederen Wesensteilen der Seele herabgestiegen ist, wird es schwach durch die Mischung, nicht durch seine eigene Natur. Zum regulativen oder gar konstitutiven Prinzip der Tugend eignet sich dieser Begriff nicht, denn was ist der „rechte" Logos? Es fehlt an einer klaren und eindeutigen Definition. Sonst aber hat der Logos auch in der Ethik ein Feld der Tätigkeit. Ist doch die Seele *λόγος νοῦ*, durch den sie ihre Vollendung erhält (V 1, 3 ff.), und der Mensch selbst *λόγος καὶ ζῷον λογικόν* (VI 7, 4 ff.)!

Um das größte vorwegzunehmen: durch den Logos werden wir erst wir selbst, Persönlichkeiten: was „für sich" (*πρὸς ἑαυτό*) ist und als *λελογωμένον* auf sich selber steht, ist weder dem Zufall (*τύχῃ*) preisgegeben noch dem Zwange der Naturnotwendigkeit (*φυσικαῖς ἀνάγκαις*) unterworfen; nur durch den Logos vermögen wir uns der „Bezauberung" durch die Natur (*φύσεως γοητείᾳ*) zu entwinden, d. h. aus der Verkettung der natürlichen Ursachen zu lösen und über den „gesamten Mechanismus der Natur" zu erheben (IV 4, 43. 44. VI 7, 4 ff. 8, 17). „Wenn die Seele dem Logos als dem reinen, leidenschaftslosen und eigentlichen Führer in ihrem Wollen folgt, so ist ein solcher Wille allein als frei und selbständig zu bezeichnen" (III 1, 9). Also durch den Logos erringen wir unsere Frei-

heit, die Grundlage aller Sittlichkeit. Plotin weiß, daß diese Freiheit im Intelligiblen wurzelt; er kennt auch den Menschen als Phänomenon und den Menschen als Noumenon (I 1, 7 ff. II 3, 9. III 4, 2 u. a.). Gott hat uns die *ἀρετή* als ein *ἀδέσποτον* gegeben, sagt Platon (Politeia 617 E). Die Tugend hat keinen Herrn über sich, denn sie stammt nicht von dieser Welt. Obgleich in die allgemeine Ordnung der Dinge mit eingeflochten, sind die Werke der Tugend doch herrenlos, insofern nämlich als sie nicht durch „das Verhängnis dieser Welt" gesetzt, nicht durch die dieser Welt angehörigen Ursachen herbeigeführt werden. Die Tugend macht uns frei, und unsere Freiheit reicht nur so weit als unsere Tugend.[5]) Aber nicht bloß bei der Grundlegung, auch bei dem Aufbau der Ethik hat der Logos wichtige Dienste zu leisten. Daß er die dianoetischen Tugenden schafft und beherrscht, sagt schon der Name. Nicht minder bedürfen die ethischen seiner Hilfe. Wenn Tugend eine Harmonie der Seele ist und diese darin besteht, daß jeder Seelenteil das ihm eigentümliche Werk verrichtet und alle sich harmonisch zum Ganzen fügen: wer sorgt dafür, daß ein jeder seine Stimme gut singt und alle sich fügsam zu einem wohllautenden Chor vereinigen? Der Logos, der ihnen das Gesetz ihres Tuns aufzwingt. Er hat die niederen Affekte zu zügeln, so daß sie in Gegenwart des Herrn sich ruhig verhalten und vernünftig benehmen, wie man in der Nachbarschaft eines weisen Mannes sich seiner Schwäche schämt und nichts zu tun wagt, was ihm mißfallen könnte. Wenn der begehrende, mutige, überhaupt jeder Teil der Seele auf den Logos merkt und hört (*ἐπαΐειν τοῦ λόγου*), dann ist er seinem Wesen nach tätig und tugendhaft. Auf die *λογικαὶ ἕξεις* der Seele kommt es überall an, wenn von Tugend und Glück die Rede sein soll. Die Dialektik, der eigentlich wertvolle Teil der Philosophie, vollendet erst die Tugend. Ist die Seele ihrem Wesen nach *λόγος*, so kann sie auch nur durch den Logos ihre Bestimmung erreichen. Um völlig tugendhaft zu sein, muß sie sich reinigen, denn alle Tugend ist Reinigung; dies aber kann sie nur dann, wenn sie ungehindert und beständig durch den Logos zum Nus emporstrebt, bis sie mit ihm vereinigt und mit ihm allein tätig ist: *δικαιοσύνη δὲ καὶ*

[5]) Theodor Gollwitzer, Plotins Lehre von der Willensfreiheit (2 Programme von Kaiserslautern 1900. 1902) und meinen Aufsatz „Plotinos über Notwendigkeit und Freiheit" in den Neuen Jahrb. 1914 Bd. 33 Heft 7.

σωφροσύνη καὶ ὅλως ἀρετὴ ἐνέργειαί τινες νοῦ πᾶσαι (VI 2, 18; vgl. I 2, 3. 5. I 3, 6. III 6, 1. 2. IV 7, 12).

Mit der Ethik Plotins ist seine Ästhetik nahe verwandt, wie man sich aus den Büchern I 6 *περὶ τοῦ καλοῦ* und V 8 *περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους* leicht überzeugen wird. Sittlichkeit, kann man sagen, ist Schönheit der Seele, das höchste Kunstwerk ein reines und ganz im göttlichen Nus aufgehendes Menschenleben. „Es gibt auch in der Natur einen Begriff (*λόγος*) der Schönheit, das Urbild der körperlichen und sichtbaren; aber schöner als der in der Natur ist der in der Seele, von dem auch der in der Natur stammt. Am hellsten strahlt natürlich der in einer edlen Seele, wenn er sich eben in Schönheit manifestiert. Denn nachdem er die Seele geschmückt und ihr Licht gebracht hat vom Lichte der größeren ursprünglichen Schönheit, veranlaßt er selbst in der Seele verbleibend sie nachzudenken über das Wesen des voraufliegenden und ihr übergeordneten Gedankens, der sich nicht mehr einem andern mitteilt, sondern in sich selber verharrt. Deshalb ist er auch nicht einmal Gedanke (*λόγος*), sondern Schöpfer des ersten Gedankens der in der Seele als ihrer Materie wohnenden Schönheit. Und dies ist die Vernunft (*νοῦς*), die ewige, zeitlich unveränderliche Vernunft, da sie nicht von außen her zu sich selbst gekommen ist." Auch die Götter verdanken nur dem Geiste, dem sich zur Erscheinung auswirkenden Geiste ihre Schönheit (V 8, 3). Man beachte die Reihenfolge *νοῦς, λόγος, ψυχή*, der Logos in der Mitte. Sie kehrt auch sonst wieder, z. B. V 9, 3: der wahre Schöpfer und Bildner des Weltalls ist der Intellekt, er führt der Seele, welche die Elemente formt, die Begriffe zu (*νοῦς αὐτῇ χορηγὸς τῶν λόγων*), wie den Seelen der Künstler von den Künsten her die zur Verwirklichung gelangenden Begriffe zugeführt werden. Der Logos ist der Pädagoge, der den philosophischen Erotiker von der sinnlichen zur übersinnlichen Schönheit aufwärts leitet (V 9, 2). — Form heißt die Losung der Plotinischen Ästhetik (V 8, 7. V 9, 3. 8). Alles Schöne kommt durch Teilnahme an Form, Idee und Begriff zustande. Die Reihe *μορφή, εἶδος, λόγος* begegnet uns häufig (I 6, 2. 3. 6. III 3, 6. VI 7, 10. 11). Dabei ist jedoch zu merken, daß *μορφή* und *εἶδος* in aktiver wie passiver Bedeutung vorkommen, als Gestaltung und Gestalt oder als formende (innere) und geformte (äußere) Form, während man bei dem stets aktiven Logos diese Unterscheidung nicht machen kann. Er ist überall dabei. Die Kunst bildet Schönes nach

dem immanenten Begriff (V 8, 1), ja die τέχναι heißen geradezu λόγοι (VI 3, 16). Wenn Schönheit allerorten da aufleuchtet, wo die Idee von dem Schöpfer auf das Geschöpf, von der Kunst auf das Kunstwerk übergeht, so ist schön auch der die Materie beherrschende Logos und erst recht der im Schöpfer tätige, dieser erste und immaterielle Logos (V 8, 2). „Die Natur, das Wesen der Idee muß selbst Tätigkeit sein und durch ihre Anwesenheit schaffen, wie wenn die Harmonie aus sich selbst die Saiten bewegte. Folglich wird der leidende Teil die Veranlassung der Affektion sein, indem die Bewegung von ihm ausgeht, entweder auf Grund einer sinnlichen Vorstellung oder auch ohne eine solche, indem er selbst aber ruhig in der Idee der Harmonie bleibt. Die Ursachen der Bewegung entsprechen dem Musiker, das von der Affektion in Bewegung Gesetzte den Saiten. Auch dort ist ja nicht die Harmonie, sondern die Saite affiziert worden. Es würde aber die Saite, auch wenn der Musiker es wollte, nicht in musikalischer Weise bewegt werden, wenn nicht die Harmonie es angäbe" (III 6, 4). Was liegt in diesen Sätzen? Abgesehen von den Argumenten für die Unaffizierbarkeit des Unkörperlichen, doch dies. daß es keine Kunst gibt ohne die Idee, aber auch, daß es kein Kunstwerk gibt ohne den Künstler, der es nach der Idee in seinem Geiste schafft; erst durch den Künstler wird die Idee in Bewegung gesetzt und wirksam und als solche gegenwärtig in einer Tätigkeit, „als ob" die Harmonie aus sich selbst die Saiten bewegte. Dem Musiker vergleichbar ist der Logos, der unablässig seines Mittleramts waltet vom Nus zur Seele als λόγος πρῶτος καὶ ἄυλος (wie eben erwähnt, vgl. II 3, 17) und von der Seele zur sichtbaren Welt als λόγος ἔνυλος (II 7, 3. III 2, 4 ff. III 6, 15. 16. IV 3, 10. 11. IV 7, 2. VI 7, 11 u. ö.). Weiter aber darf man die Analogie zwischen Künstler und Logos nicht treiben. Denn der Künstler bringt sein Werk nur nach langer Überlegung und mit vieler Mühe zustande, der Logos nicht. Es gibt eine Künstlerin, die ihren Zweck ohne Nachdenken und mühelos erreicht, die Natur. Und hier öffnet sich dem Logos ein weites Feld der Tätigkeit, so daß man sagen kann: Anfang und Prinzip und alles ist Logos (III 2, 15). Der νοητὸς λόγος ist es, der die Dinge in der Sinnenwelt erzeugt, jener altertümliche Hermes in ithyphallischer Bildung, von dem die alten Weisen in der symbolischen Rätselsprache ihrer Geheimlehren künden (III 6, 19; vgl. III 2, 2; 3, 4). Ein λόγος hält die Welt zusammen, aber gar mannigfaltig und vielgestaltig ist

das All, und in jeder Weltperiode gibt es so viele *λόγοι* als Einzelwesen (IV 4, 36. V 7). Ja nicht nur die Dinge, auch ihre Qualitäten und Relationen sind streng genommen Wirksamkeiten, durch den Logos vermittelte Energien der Idee, sind *λόγοι τινὲς καὶ μορφαί*. und wenn nicht selbst *εἴδη* und *λόγοι*. so doch *εἴδους καὶ λόγου μεταλήψεις* (II 6 VI 1, 9. 10).

Wir wollen, um das deutlich zu machen, nicht alle Stellen aufzählen, sondern uns auf zwei Kapitel beschränken: die von der Stoa übernommene, aber umgebildete Lehre vom *λόγος σπερματικός* und das originelle Buch *περὶ θεωρίας* Enn. III 8.

Nach Überweg ist die stoische Lehre von den *λόγοι σπερματικοί* eine materialistisch und nominalistisch gestaltete Umformung der *εἴδη* des Aristoteles. Anders Plotin. Als Platoniker hält er die Transzendenz und Substantialität der Ideen aufrecht, aber um das Hervorgehen der sensiblen Welt aus der intelligiblen zu erklären, sucht er sie für diese Entwicklung flüssig und fruchtbar zu machen. Es geschieht mit Hilfe des Logos. Die Ideen sind im Nus, gelangen aber durch den Logos in die Seele und von da aus in die Natur. So ergeben sich zwei Klassen von *λόγοι*: die höheren, die *νοητοί*, und die niederen, eben die *σπερματικοί*. Auch diese sind, was ihr Name besagt, wirkliche *λόγοι*, geistige Kräfte und schaffende Mächte (*δυνάμεις* IV 9, 3, *περὶ σῶμα καὶ σωμάτων ποιήσεις οἱ λόγοι* VI 3, 16); sie bilden und weben mit an der Welt als der Gottheit lebendigem Kleide, ja selbst im Unorganischen, in Feuer und Erde, Luft und Wasser, überall ist ihre Tätigkeit zu spüren. Unsere Erde muß doch wohl, „auch in ihren erdigsten Erzeugnissen und Gebilden", ihrem Wesen nach Form und Begriff sein (*μορφὴ καὶ λόγος*). „Von dem Wachstum und den Bildungen der Steine und von den inneren Umgestaltungen der emporwachsenden Berge muß man schlechterdings doch wohl annehmen, daß ein beseelter Logos sie von innen heraus entstehen lasse und nach ihrer Art gestalte und daß dies die schöpferische Form der Erde sei, ähnlich wie die sogenannte Natur in den Bäumen . . *ἡ δὴ δημιουργοῦσα ἐγκαθημένη τῇ γῇ φύσις ζωὴ ἐν λόγῳ* (VI 7, 11).[6]). Also der Logos ist in Tieren und Pflanzen

6) Plotin sucht in diesem Kap. vorstellig zu machen, wie alle Dinge dieser sichtbaren Welt auch in jener unsichtbaren seien. Von den Pflanzen lasse sich das leicht einsehen, sei doch auch die Pflanze hier ein lebendiger Logos. „Wenn also der in der Materie wirksame Logos der Pflanze, dem gemäß

und überall eine innere und von innen heraus wirkende geistige Kraft. Die Stoiker dagegen kommen über den Materialismus nicht hinaus. Sie sagen zwar λόγος σπερματικός, aber das ist eigentlich eine Tautologie. Ihr Sperma hat gar nichts vom Logos in sich, es ist ein feuriger oder luftiger oder feuchter Keim, der sich nach natürlichen Gesetzen entwickelt. Bei den Stoikern geschieht alles κατὰ φύσιν und φυσικαῖς ἀνάγκαις, bei Plotin κατὰ φύσιν, weil κατὰ λόγον: ὁ λόγος ποιῶν ἄρχων, διοικῶν (III 2, 10 ff. III 3, 5). Erklären wir den Weltlauf nach diesen stoischen λόγοι σπερματικοί, die sich der Naturnotwendigkeit als einer εἱμαρμένῃ fügen müssen, so geraten wir in einen starren Determinismus, der, weil alles Eins ist, eine Mehrheit konkurrierender Ursachen nicht kennt und damit eine kausale Verkettung der Dinge (τῶν αἰτίων τὸν εἱρμὸν καὶ τὴν συμπλοκήν) aufhebt (III 1, 4. 7). Es verschlägt auch nichts, daß sie von einem allumfassenden Logos und sogar von einer Vorsehung reden; denn das sind nur Namen für die allgemeine Naturordnung, und in ihrer πρόνοια fehlt gerade das beste, der νοῦς. Nein, Geist ist in der Natur und Vernunft in der Welt. An der Spitze steht der Alleinherrscher Nus, der zugleich eine und vielgestaltige Logos, der alle λόγοι, auch die σπερματικοί providentiell regiert und zur Einheit zusammenschließt. „Es werden also die Dinge im All nicht nach den im Samen beschlossenen Begriffen (λόγοι), sondern nach solchen, die noch frühere in sich befassen, als die Begriffe der Samenkörner sind. Denn in den σπερματικοὶ λόγοι ist nichts von dem, was unabhängig von ihnen wird oder was von der Materie aus zur Vollendung des Ganzen mit beiträgt oder was von dem Gewordenen her aufeinander Einwirkungen ausübt. Vielmehr dürfte der Logos des Alls vergleichbar sein dem Logos, der einem Staate Ordnung und Gesetz gibt, indem er schon im voraus weiß, was die Bürger tun werden und weswegen sie es tun werden, und dem entsprechend alles durchs Gesetz ordnet und bei den Gesetzen mit in die Berechnung zieht alle ihre Leidenschaften und Handlungen, Ehren und Unehren wegen der Handlungen, wobei alles wie von selbst sich in den Bahnen zur

---

die Pflanze existiert, ein bestimmtes Leben und eine Seele ist, so ist dieser entweder die erste Pflanze oder nein, er ist es nicht, sondern vor ihm ist die erste Pflanze, von der auch diese hier stammt. Denn jene ist Eine, diese aber sind viele und stammen mit Notwendigkeit aus der Einen.“ Erinnert dies nicht an die „Idee“ der Urpflanze?

Harmonie bewegt" (IV 4, 39. IV 9, 3). „Der Gesamt-Nus umfaßt alles wie das Genus die Arten und wie das Ganze die Teile. Auch mit den Kräften der Samenkörner verhält es sich ganz ebenso: jedes Samenkorn in seiner Ganzheit ist ein Mittelpunkt, der alle Teile des Organismus ungetrennt enthält; gleichwohl gibt es einen andern Logos des Auges, einen andern der Hände, und diese Verschiedenheit wird an dem von ihm erzeugten sichtbaren Organ erkannt" (V 9, 6. II 6, 1). Wie die Seelen viele sind und doch eine, so ist auch im Samenkorn eine Mehrheit von Kräften und ein Einheitliches, und aus diesem Einen heraus ist das Viele eins (IV 9, 3. 4). Die Seele hat in sich selbst durch und durch die Kraft, alles *κατὰ λόγους* zu schmücken, wie auch die *λόγοι ἐν τοῖς σπέρμασιν* die Organismen gleichsam als kleine Welten bilden und gestalten (IV 3, 10). Im Universum kommen alle Logoi zur Entwicklung und Entfaltung; es sind deren so viele da als Einzelwesen: ein jedes hat seinen eigenen Logos, auch das von einem andern nicht zu unterscheidende, „wenn es überhaupt ganz und gar nichtverschiedene Einzelwesen gibt". In verschiedenen Weltperioden können ebendieselben, also durchaus identischen Dinge wiederkehren, in dieser jetzigen Periode gibt es nichts schlechthin Identisches; wir sind nur nicht imstande, den Unterschied zu fassen und zu erkennen. Die Menge der *σπέρματα* und *λόγοι* ist aber nicht unbegrenzt, den die Größe der Welt und die Zahl der lebenden Wesen, die sich in ihr entwickeln, liegt von Anfang an in dem sie enthaltenden Prinzip, in der alles umfassenden Weltseele (V 7, 2. 3). Ein *ζῷον* entsteht, wenn die Materie den *λόγος σπερματικός* aufnimmt; aber das Wesentliche an ihm ist der Logos, der den Stoff nach Ideen formt. Naturwidrige Bildungen kommen nicht von der formenden Kraft, denn „im Samen ist keine Lahmheit". Die Lahmheit z. B. der Füße schon bei der Geburt kommt daher, weil der Logos nicht die Oberhand gewonnen hat; die zufällig entstandene ist Verlust oder Schädigung der Form (V 9, 9. 10). Der im Sperma wirksame Logos schafft die Organismen, Tiere wie Pflanzen, nicht nach vorhergehender Überlegung, analog dem im Nus und in der Seele, von dem er abstammt (VI 2, 21. V 8, 2. 3. IV 3, 11). Die Analogie geht noch weiter. Denn „wie aus dem einen Nus und dem von ihm ausgehenden Logos dieses All in seiner räumlichen Geteiltheit und mit seinen Gegensätzen entstanden ist, so ist bei dem Logos im Samen alles zugleich und beisammen ohne Kampf und Verschiedenheit und gegenseitiges Sichbehindern der Teile, und

doch entsteht alsbald in der Stoffmasse etwas mit verschiedenen räumlich gesonderten Teilen, die einander hinderlich werden und sich gegenseitig vernichten können" (III 2, 2). Der *λόγος σπερματικός* ist nicht identisch mit den Dingen, die er macht, wohl aber der Seele, die ihn in sich enthält, wesensverwandt. „Man darf das Intelligible nicht auf seine Qualität hin untersuchen wie an den Körpern Farbe und Gestalt; denn bevor diese waren, ist jenes. Auch der Logos im Samen, der diese hervorbringt, ist nicht identisch mit ihnen: denn unsichtbar ist auch dieser seiner Natur nach und viel mehr noch jenes, und die Natur jenes (des *νοητόν*) und des dasselbe Enthaltenden ist ein und dieselbe, wie der Logos im Samen und die ihn enthaltende Seele" (V 3, 8). Also Farbe und Gestalt bringt der Logos hervor. Wie aber, wenn die Qualitäten, Farbe oder Süßigkeit oder Wohlgeruch, unabhängig von den Körpern existieren? Dann werden allerdings die im Samen beschlossenen Logoi die Farben nicht machen, z. B. an den bunten Vögeln, sondern die bereits vorhandenen zusammenbringen und sich zu ihrem Geschäft auch noch der Farben in der Luft bedienen, die in dem angenommenen Falle voll von ihnen sein müßte (IV 4, 29). Doch wir sehen davon ab, und halten fest, daß die *λόγοι ἐν τοῖς σπέρμασι* zwar nicht schlechtweg Seelen, aber nicht ohne Seele und nicht unbeseelt sind. Kraft der *φυτικὴ ψυχή* (V 2, 2) bilden sie auch den Menschen, nicht als vernünftiges, sondern als animalisches Wesen; die Vernunft kommt ihm vom *νοῦς* und von der *νοητὴ ψυχή* (VI 7, 4 ff.).

Schließlich bedarf der Interpretation noch ein Satz in Enn. V 9, 6, aus dem Kirchner S. 82 seines verdienstlichen Buches über die Philosophie des Plotin geschlossen hat, daß die *λόγοι σπερματικοί* körperlich und materiell gedacht seien. Mit Unrecht, wie auch Heinze glaubt, ohne indes seine Meinung näher zu begründen. Der Satz lautet: *αἱ μὲν οὖν ἐν τοῖς σπέρμασι δυνάμεις ἑκάστη αὐτῶν λόγος εἷς ὅλος μετὰ τῶν ἐν αὐτῷ ἐμπεριεχομένων μερῶν < ὢν > τὸ μὲν σωματικὸν ὕλην ἔχει, οἷον ὅσον ὑγρόν, αὐτὸς δὲ εἶδός ἐστι τὸ ὅλον καὶ λόγος αὐτὸς ὢν ψυχῆς εἴδει τῷ γεννῶντι, ἥ ἐστιν ἴνδαλμα ψυχῆς ἄλλης κρείττονος.* Das heißt: „Jede der im Samen wirkenden Kräfte ist ein einiger und vollständiger Logos mitsamt den in ihm enthaltenen Teilen." Nun aber besteht das Wesen des *λόγος σπερματικός* in der Verbindung, nicht Identität mit dem *σπέρμα*, das körperlich und teilbar ist oder

m. a. W. viele Bestandteile wie feuchte, feste, feurige und andere hat. Ein jeder dieser Teile steht unter der Herrschaft des Logos, d. h. er wird sogleich zum Logos und zur Form gemacht (*λελόγωται καὶ μεμόρφωται* III 2, 16. VI 8, 17): insofern hat der Logos selbst Teile. *ποικιλώτατον γὰρ τὸ πᾶν καὶ λόγοι πάντες ἐν αὐτῷ καὶ δυνάμεις ἄπειροι καὶ ποικίλαι* (IV 4, 36). Also wir haben in dieser Verbindung von Logos und Sperma zu unterscheiden einerseits ein Unkörperliches, das formt, und anderseits ein Körperliches, das geformt wird. „Das Körperliche (im Samen) hat Materie, er selbst aber, der Begriff (im Samen) nicht, er ist durchaus Form und identisch mit der zeugenden Form der Seele, die das Abbild einer anderen höheren Seele ist.“ Der Logos ist das Wesentliche im Samen und nicht die Materie, nicht das Feuchte als Substrat, in dem der Logos sich vorfindet, sondern das Unsichtbare, und das ist Zahl und Logos (V 1, 5). Wie könnte das Unsichtbare körperlich und materiell sein! Nein, das lebendige Prinzip und die zeugende Kraft, welche einige auch die *φύσις ἐν τοῖς σπέρμασι* nennen, ist Seele, und diese wirkt in der Materie organisch und nicht mechanisch, sie bewegt und bildet die Materie, „nicht durch Stoß und Druck, auch nicht durch Anwendung der vielberufenen Hebel, sondern durch Mitteilung der Logoi“ (V 9, 6 a. E.). Körperlich sollte ein Logos sein? Man lese II 7, 3 nach, wo Plotin sagt: *δεῖ περὶ ὕλην λόγον εἶναι καὶ ἐγγενόμενον ἀποτελεῖν τὸ σῶμα καὶ εἶναι μὲν τὸ σῶμα ὕλην καὶ λόγον ἐνόντα, αὐτὸν δὲ εἶδος ὄντα ἄνευ ὕλης ψιλὸν θεωρεῖσθαι, κἂν ὅτι μάλιστα ἀχώριστος αὐτὸς ᾖ.* Das genügt.

Die Art des Logos wird eigentümlich beleuchtet in dem Buche *περὶ θεωρίας* Enn. III 8, 1—8 und einigen dazu gehörigen Palallelstellen. Was versteht Plotin unter *θεωρία*? Was der Name sagt: ein Schauen und kein Wissen. Das Wissen kommt durch Nachdenken und allerlei logische Operationen zustande, das Schauen ist ein unmittelbares und intuitives Erkennen ohne Reflexion und diskursives Denken. Nun können wir wohl begreifen, daß ein solches mystisches Schauen im Nus und in der vernünftigen Seele stattfindet: aber, wie Plotin behauptet, auch in der Natur? Ja, auch in dieser. Denn unter „Natur“ haben wir nicht bloß den Komplex der geschaffenen sinnfälligen Dinge (natura naturata, creata), sondern vielmehr den Inbegriff der in ihrem Innern schaffenden Kräfte oder Logoi zu verstehen (natura naturans, creatrix). Was wir gemeinhin Natur nennen,

ist wesentlich Seele, die vermöge der Logoi von innen heraus schafft. Haben doch Philosophen auch sonst schon von „schöpferischen Begriffen“ und einer „inneren Bildkraft“ der Natur gesprochen. So sagt denn Plotin, der Erde selbst und den Bäumen und überhaupt den Gewächsen komme das Schauen zu; er führt die Geschöpfe und Erzeugnisse der Erde auf die Tätigkeit des Schauens zurück; er will zeigen, wie die Natur, der man Vorstellungen und Begriffe abspricht, Schauen in sich selbst hat und was sie schafft eines Schauens wegen schafft, das sie nicht hat. Es entwickelt sich von unten nach oben ein Schauen nach dem andern und es erfolgt ein Angeschautes aus dem andern als Resultat des Schauens. — Daß aus der schöpferischen Tätigkeit der Natur jede mechanische Ursache entfernt werden muß, liegt auf der Hand. Denn was für ein Stoß und welche Hebelkraft könnte die bunte Mannigfaltigkeit von Farben und Gestaltungen hervorbringen? In der Natur ist alles organisch; sie wird nicht bewegt, sondern sie bewegt alles durch den unbewegten Lógos. Die Natur schafft wie der Künstler nach einer ihr vorschwebenden Idee, aber nicht wie dieser mit Händen und Werkzeugen, sondern mittels der ihr immanenten Logoi. Form (*εἶδος*) muß sie sein, nicht aus Materie und Form zusammengesetzt. Die an sich qualitätslose Materie, die das Substrat bildet, erhält ihre Qualität, nachdem sie der Einwirkung des Logos unterzogen worden ist (*λογωθεῖσα*). „Denn nicht Feuer muß hinzukommen, damit die Materie Feuer werde, sondern Logos. Dies ist auch ein nicht geringes Zeichen dafür, daß in den Tieren und Pflanzen die *λόγοι* das schöpferische Prinzip sind und die Natur ein Logos ist, der einen andern Logos als Erzeugnis seiner selbst schafft, indem er zwar dem Substrat etwas gibt, selbst aber bleibt. Der Logos nun, der an der sichtbaren Gestalt erscheint, ist bereits der letzte, ist tot und kann keinen andern mehr schaffen; der aber das Leben hat, ein Bruder dessen, der die Gestalt hervorgebracht hat, und selbst mit der nämlichen Kraft ausgerüstet, schafft in dem erzeugten Logos.“ Das ist hübsch gesagt und bei einiger Aufmerksamkeit wohl verständlich. Aber der kühne Satz: *οὐ γὰρ πῦρ δεῖ προσελθεῖν, ἵνα πῦρ ἡ ὕλη γένηται, ἀλλὰ λόγον?* Plotin erläutert ihn VI 7, 11 so: Auch das Feuer ist ein Logos in der Materie, und das Feuer nicht von selbst durch Zufall entstanden. Woher denn? Aus Reibung entsteht es nicht, wie man meinen könnte; denn weil das Feuer im All schon vorhanden ist, erzeugt es die Reibung der

Körper, die bei der Reibung es schon haben; auch die Materie hat es nicht so der Möglichkeit nach in sich, daß es von ihr stammte. „Wenn also das Schöpferische als ein Gestaltendes dem Logos gemäß sein muß, was ist es da? Seele, die Feuer hervorbringen kann, d. h. Leben und Logos, eines und dasselbe beides. Deshalb sagt auch Platon, in einem jeden dieser Dinge sei eine Seele, in keinem andern Sinn als daß sie dieses sichtbare Feuer schaffe.[7]) Es ist demnach auch dasjenige, was hier Feuer schafft, eine Art feuriges Leben, ein wahrhafteres Feuer. Das übersinnliche Feuer also, das in höherem Grade Feuer ist, dürfte auch in höherem Grade lebendig sein; es lebt also auch das Feuer an sich.“ Ganz recht. Wäre das Feuer nicht im Kiesel, wie könnte es ihm entlockt werden? Aber Logos, Leben, Seele? Auch die Stoiker sagen so etwas von dem Urfeuer und *πῦρ τεχνικόν*, aber das ist weder Logos noch Leben noch Seele, sondern tote, wenn auch noch so feine Materie. Den besten Kommentar glaube ich bei Aristoteles Metaph. VII 17 (1041 b 14 ff.) gefunden zu haben. Aristoteles erörtert dort abermals den Begriff der *οὐσία* und bestimmt ihn so: die *οὐσία* oder das *τὸ τί ἦν εἶναι* eines Dinges ist das *πρῶτον αἴτιον* seines Seins, *οὐσία* eines jeden Seienden ist dasjenige, was sein Wesen konstituiert, das *διά τί* für das *τόδε τι* eines Dinges. Beispiel: das Fleisch besteht aus Feuer und Erde, aber es ist nicht dasselbe wie Feuer und Erde, sondern noch etwas anderes (*ἕτερόν τι*). Was ist nun jenes Andere, das Feuer und Erde zu Fleisch macht? Ist es wiederum ein stoffliches, dem Feuer und der Erde analoges Element? Allein in diesem Falle würde sich noch einmal und bei der gleichen Antwort ins unendliche fort die Frage ergeben, was denn diese drei Elemente nun eigentlich zu Fleisch mache. Also etwas Stoffliches kann nicht das Wesen, somit auch nicht der hervorbringende Grund eines Dinges sein, es muß etwas Geistiges zu der Materie hinzukommen als die *ἀρχή* und das *αἴτιον τοῦ εἶναι τοδὶ τοδε*. Plotin nennt diesen hervorbringenden geistigen Grund Logos. — Weiter fragt es sich, wie denn die schaffende Tätigkeit des Logos in der Natur ein „Schauen“ sein könne. Das Schaffen und Handeln, *ποιεῖν* und

[7]) Einen solchen Ausspruch Platons finde ich in dessen Schriften nicht. Oder sollte Plotin an die Stelle im Phaidr. 246 B *πᾶσα ἡ ψυχὴ παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου* gedacht haben, die er IV 3, 7 ungenau zitiert mit der Interpretation: was könnte wohl die Natur des Körpers durchwalten oder bilden oder ordnen oder schaffen als die Seele?

πράττειν sei doch kein θεωρεῖν! Wirklich nicht? Jedes ποιεῖν ist εἶδος ποιεῖν, jedes künstlerische Bilden ist Darstellung einer Idee, die von dem Auge geschaut werden soll, wie die Seele sie geschaut hat. Desgleichen ist jedes πράττειν in letzter Linie ein θεωρεῖν, denn es handelt sich um die Realisierung eines Gedankens: der durch die Handlung darzustellende Gedanke ist Grund und Zweck des Handelns. „Die Handlung geht nach einem Logos vor sich, verschieden offenbar vom Logos; jedoch der Logos, und gerade der, welcher mit der Handlung verbunden ist und sie leitet, ist nicht Handlung. Ist er also nicht Handlung, sondern Logos, so ist er Schauen; und in der ganzen Sphäre der Logoi ist der letzte aus dem Schauen und so als ein geschauter selbst Schauen, der vor diesem liegende aber ist in seiner Gesamtheit ein doppelter: einerseits nicht wie Natur, sondern Seele, anderseits in der Natur und Natur." Immerhin also fallen, obwohl das Handeln um des Schauens willen geschieht, Praxis und Theorie auseinander. Einer befriedigenden Antwort werden wir näher kommen, wenn wir an die Herkunft des Logos in der Natur denken. Er steht in der Kontinuität des von dem transzendenten Einen her die Welt durchflutenden Lebens auf der untersten Sprosse der Stufenleiter, er ist sozusagen der letztgeborene Sohn der Seele, die ihrerseits ihn von dem Nus, dem erstgeborenen Sohne des Einen, empfangen hat (II 3, 17. 18). Da er als solcher durch ein unzerreißbares Band mit der intelligiblen Welt verbunden ist, so sehnt er sich nach ihr; er schaut aus nach den höheren Mächten und schaut die von dort ausgehenden Bilder an: vermöge dieses Schauens, denn er hat geistige Kraft in sich, schafft er und tut nichts weiter als schauen und schaffen. Tausend und abertausend lebenskräftige Keime streut er über die Erde aus und senkt er in der Erde Tiefen, plastische Formen, durch welche die Welt ein „stets sich bildendes Abbild" der Urform wird. Ein Bewußtsein davon, das Selbstbewußtsein geht ihm ab, höchstens könnte man ihm ein schlummerndes Bewußtsein beilegen, „wie man etwa das Bewußtsein des Schlafes dem des Wachenden vergleicht." Dasselbe gilt von der Natur im ganzen, „obwohl sie doch Leben ist und Logos und wirkende Kraft". Versunken in ihr schaffendes Schauen, will die schaulustige Natur (φύσις φιλοθεάμων) nicht gefragt und gestört werden. Fragte man sie dennoch, so würde sie antworten: „das Gewordene ist ein Werk meines schweigenden Schauens (θέαμα) und das schauende Vermögen in mir schafft eine Anschauung

(*θεώρημα*), wie die Geometer schauend ihre Figuren zeichnen; aber ich zeichne nicht, sondern schaue nur, und so treten die Umrisse der Körper gleichsam von selber herausgleitend ins Dasein. Dabei ergeht es mir wie der Mutter (der Seele) und meinen Erzeugern (den *λόγοι*): denn auch jene sind aus dem Schauen, und ich bin aus ihnen entsprungen, ohne daß sie etwas taten, sondern dadurch, daß sie höhere Logoi sind und sich selbst schauen, bin ich geboren." Das klingt nun freilich einigermaßen mystisch, aber es ist eine Mystik, die wiederkehrt bei Männern wie Goethe und Schelling. „Bleibt dieser Begriff der Natur in einem Halbdunkel, so ist dieses Halbdunkel doch etwas heller als die Sage vom Atom und ihre pechrabenschwarze Nacht. Kommen wir ohne Mystizismus nicht aus, warum soll das mystische Atom besser sein als die mystisch ahnende und bauende Natur?"[8])

Ideen zu schauen und Gesichte zu sehen, ist recht eigentlich das Anliegen der Seele. Sie hat sich durch ihr Aufschauen zum Nus mit *εἴδη* und *λόγοι* erfüllt. Und nun treibt sie die Lernbegier und die Forschungslust und die in Geburtswehen kreisende Fülle, sich zu entbinden, zu zeugen und zu gestalten, ähnlich wie der künstlerische Trieb sich durchsetzen und in seinen Schöpfungen manifestieren will. Fortwährend erzeugt sie Leben aus Leben, es gibt in der weiten Welt keinen Ort, wohin ihre Lebensenergie sich nicht erstreckte, so daß sie alles mit Formen und Gedanken erfüllt. Die unter ihrer Einwirkung stehende Natur schafft den Logos und zielt dabei auf die Vollendung eines andern höheren Logos ab. Die in den Tieren wirksamen Logoi erregen den Trieb und die Kraft, neues Leben, d. h. wieder neue Gebilde und Logoi zu erzeugen. Nicht anders beim Menschen als animalischem Wesen. Auch der handelnde Mensch, der Praktiker hat nicht die Handlung allein im Auge. Motiv und Zweck des Handelns ist der Logos: es soll ein Gedanke realisiert, ein sittliches Gut erworben, der geistige Besitz vermehrt werden. So ist die Praxis in die Theorie „umgeschlagen". Schauen und Anschauungen sind für die Handelnden das Ziel, „und was sie gleichsam auf direktem Wege nicht erlangen konnten, das suchen sie auf Umwegen zu erreichen".

---

[8]) Fr. Th. Vischer in der Jenaer Literaturzeitung 1874 Nr. 34 S. 525 in der Anzeige von C. G. Reuschle, Philosophie und Naturwissenschaft (Bonn 1874). — Wunderbare Worte spricht der Apostel Paulus Rom. 8, 18 ff. von dem *συστενάζειν* und *συνωδίνειν*, der *ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως*.

Haben sie ihren Wunsch erreicht und ein geistiges Besitztum erworben, so ruht es in der Seele als „schweigender Logos“. Das Verlangen ist gestillt, bis erneutes Handeln neue Unruhe weckt. Der *βίος πρακτικός* vermag sich eben nicht auf der Höhe des Gedankens zu halten, das vermag allein der *βίος θεωρητικός*, dem deshalb auch der Preis zuerkannt werden muß. Der Tugendhafte, der vollkommen Weise ist bereits ganz Vernunft geworden (*λελόγισται ἤδη*) und er zeigt andern gegenüber nur den Abglanz seines Wesens, während er selbst bei sich selbst bleibt und schon dem Einen zugewandt in ungestörter Betrachtung ruht. Neben dem schauenden Intellekt wird der Eros genannt als der uns vom Boden hebt und zum Schönen der Ideen emporführt. Wenn aber der Eros im Sinnlichen stecken bleibt und die Vernunft schwächlich versagt, dann verirrt sich das Schauen und es treten Störungen, Verunstaltungen und Mängel aller Art ein, wie ja der ideenlose und gedankenarme Maler häßliche Bilder malt. Logoi sind freilich auch diese Mißbildungen und sogar die Krankheiten, aber *λόγοι ἀτελεῖς*, weil sie ihr Ziel nicht erreichen und den widerstrebenden Stoff nicht bewältigen (VI 1, 10). Dennoch behält die Materie nicht den Sieg, Sieger bleibt der *λόγος διοικῶν*, der die Materie beherrscht und z. B. bei Verwundungen oder Erkrankungen des Organismus die Gesundheit entweder von sich selbst aus oder nach dem Logos des Arztes wieder herstellt (III 3, 4. 5). — Plotin streift unter dem Gesichtspunkt des Schauens das erkenntnistheoretische Gebiet. Seit Sokrates wird uns gelehrt, der Begriff sei das Wesen der Sache; wer den Begriff erfaßt habe, wisse die Sache. Unserm Buche (c. 7) entnehmen wir, daß die sinnliche Wahrnehmung (*αἴσθησις*) und der reflektierende Verstand (*διανοήσεις*) nach Erkenntnis streben; erstere nehme den Gegenstand eben nur wahr, letztere wolle sein Wesen erkennen. Und was ist sein Wesen? Logos Dieser Logos in dem zu erkennenden Objekt und der Logos in dem erkennenden Subjekt stehen einander gegenüber, dürfen aber, soll Erkenntnis zustande kommen, nicht voneinander getrennt bleiben, sondern müssen sich miteinander vermählen, „das Erkennende und das Erkannte müssen eins werden“, und zwar je tiefer die Erkenntnis, desto größer die Einigkeit. Möglich wird eine solche Verschmelzung darum, weil die Dinge keine toten Massen, sondern Gebilde eines Logos sind und weil die Seele rastlose Energie, Logos und gleichsam Nus ist (c. 6).

„Wenn nun das Schauen weiter hinaufsteigt von der Natur zur Seele und von dieser zum Nus, und das Schauen in den einzelnen Momenten immer inniger wird und eins mit dem Schauenden, und in der vollkommenen Seele die Erkenntnis als welche dem Nus zustrebt zusammenfällt mit dem Gegenstand: so ist in dem Nus offenbar beides, Subjekt und Objekt, eins, nicht durch eine gesuchte Vereinigung, sondern dem Wesen nach, durch die Identität von Denken und Sein.“ Dieser Nus ist das erste Leben, das Lebendige selbst (*αὐτοζῶν*), die Quelle, aus der alles andere, das psychische und sensitive und vegetative Leben entspringt. Auch diese Äußerungen des Lebens sind, weil vom *νοῦς* erzeugt, *νοήσεις* und *λόγοι*, freilich dunklere und abgeschwächte und um so schwächer, je weiter sie sich von ihrem Ursprung entfernen: ein Satz, der für Plotin die Geltung eines Axioms hat. Gleiches Gewicht legt er auf den Nachweis, daß der Nus, trotzdem er eine für uns unübersehbare Vielheit und Mannigfaltigkeit aus sich entwickelt, doch in allen seinen Teilen immer derselbe eine und ganze Nus bleibt, ohne sich zu verringern oder gar zu erschöpfen (c. 8).

Der monistische Zug des Denkens führt den Philosophen noch weiter überwärts, *ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας*. Über dem Nus, in dem logisch und ideell ein Zweifaches unterschieden wird, setzt er das Eine schlechthin, ohne alle Attribute und Prädikate. Es ist nicht das All, sondern vor dem All; selbst nichts von allem ist es der absolute Anfang und Grund aller Dinge, der unsichtbaren und der sichtbaren. Wie alles im Himmel und auf Erden an ihm hängt, so drängt alles nach ihm als dem schlechtsinnigen Guten und Schönen, um sich mit ihm zu vereinigen, in ihm zu Stand und Wesen zu kommen. Beide Welten, den *κόσμος νοητός* als das Urbild und den *κόσμος αἰσθητός* als ein stets sich bildendes Abbild hat Plotin in großartiger Einheit gedacht oder vielmehr geschaut.

III.

Nietzsche als Philosoph und die Philosophie unserer Tage.

Von

Dr. Alfred Werner.

Die erste Periode der Nietzscheschen Philosophie bedeutet im Grunde nichts anderes als eine mystische, phantastische Weltbetrachtung unter dem starken Einfluß des Schopenhauerschen Pessimismus. Metaphysik, Dichtung, damit kann man die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik bezeichnen. Von klarem sinnvollen Bestimmen, wie es der Philosophie eigen sein soll, kann nicht die Rede sein. Dabei läßt es sich nicht leugnen, daß für die Betrachtung des griechischen Altertums und darüber hinaus für die Kultur überhaupt, insbesondere für die Kunst und für ästhetische Prinzipien, neue Hypothesen aufgestellt sind, die wesentliche Fragen in einem ganz anderen Lichte als bisher zeigen. Auf diese zweite Periode folgt der Positivismus Nietzsches, der Kampf gegen seine erste Philosophie. Es wird die Gleichsetzung von Wirklichkeit und Wahrheit vorgenommen, allem Phänomenalismus Todfeindschaft zugeschworen und nur das tatsächlich Erfahrbare und Prüfbare anerkannt. Ursprünglich steht das Wahrheitsideal obenan, Wahrheit um jeden Preis ist jetzt Nietzsches Devise. Sehr bald setzt er sich aber nur für die Wahrheiten ein, die das Leben fördern. Schüchtern taucht sogar jetzt schon die Meinung auf, die großen Lebenslügen ermöglichten überhaupt erst die Existenz des Menschen. Immerhin steht der Denker im Werte über dem Künstler.

Vielleicht kann man die dritte Periode eine Vereinigung der beiden ersten nennen. Zarathustra besitzt die Erfahrungen des

gelehrten Mannes, aber er ist mehr als dieser, er ist ein weiser, ein großer Dichter und ein noch größerer Prophet. Hinter den künstlerischen und religiösen Eigenschaften treten die wissenschaftlichen Bemühungen vollkommen in den Hintergrund. Das erkenntnistheoretische Problem, das Wahrheitsproblem, die eigentliche philosophische Frage ist im Zarathustra etwas ganz Gleichgültiges. Eine Antwort hierauf könnte man höchstens zwischen den Zeilen lesen.

Die letzte Periode mit dem Willen zur Macht als Kerngedanken gibt sich wiederum wissenschaftlich, aber es sind im Grunde die vermeintlich wissenschaftlichen Ausführungen eines leidenschaftlicher, metaphysisch gerichteten Dichters. Blicken wir jetzt auf das Lebenswerk Nietzsches zurück unter dem Gesichtspunkt des Wissenschaftlers, so ist der im engsten Sinne des Wortes philosophische Gehalt sehr dürftig. Die unzähligen Widersprüche des Dichters, die scharfen Gegensätze der einzelnen Perioden lassen ein zusammenhängendes Bild des Werkes selbst kaum aufkommen. Jeder systematische Zug wird vermißt, um so mehr als Nietzsche seine Gedanken in unzähligen Aphorismen niederlegt, die in ihrem bunt schillernden Eigenleben aufeinander sehr wenig Rücksicht nehmen. Außerdem vertritt bereits Nietzsche eine Ansicht, die heute zum Schaden der Philosophie fast überall in Geltung steht. Die Philosophie bedeutet für Nietzsche wie für Wilhelm Wundt im wesentlichen eine Verarbeitung der aus anderen Wissenschaften gewonnenen Resultate. Damit kommt ein unsteter Zug in die Philosophie hinein, ein flüchtiges Umherflattern von einem Gebiet zum anderen und außerdem eine mehr oder weniger geschickte Zusammenfassung von Elementen, die wohl nebeneinander gestellt, aber keine neue Einheit ergeben können. Das Aufblühen der Naturwissenschaft, die dem modernen Menschen mit ihren Ergebnissen und Experimenten eine ganz neue Welt erschloß, machte sich auch im philosophischen Denken geltend. Der nachkantische metaphysisch gerichtete Idealismus hatte den Denkern den festen Boden unter den Füßen entzogen, so daß sie haltlos mit ihren Phantasien in einer jenseitigen Welt, welche die reale erklären sollte, umherirren. Als Gegenstoß auf diese idealistischen Träumereien folgte dann die von der Naturwissenschaft bestimmte, auf das Wirkliche eingestellte moderne Philosophie, wie sie in unseren Tagen von Wilhelm Wundt getrieben wird. Scheinbar hat sie damit ihre Bodenständigkeit wiedergewonnen. Blickt man jedoch näher

hin, so bemerkt man, wie sie mit einer großen Zahl ungeprüfter Vorurteile arbeitet, die sie als vermeintliche Wahrheiten in ihre Theorien aufnimmt. Schlägt man die Methode der naturwissenschaftlichen Philosophie ein, so wird man vielleicht bald bemerken, daß eine große Anzahl wissenschaftlicher Probleme ganz ohne die Hilfe der Naturwissenschaft gelöst werden kann, ja sogar gelöst werden muß. Der philosophische Kern steckt in naturwissenschaftlicher Schale, die der Denker selbst herumgelegt hat. Man kann das Wesen dieses Kernes verstehen, ohne ein Naturwissenschaftsproblem zu berühren. Wenn die Naturwissenschaft es zum Beispiel mit bestimmten Körpern zu tun hat, deren Besonderheit von ihr dargetan werden soll, so hat es die Philosophie mit Körpern überhaupt zu tun, deren Bestimmtheiten gezeigt werden können, ohne daß eine der vielen naturwissenschaftlichen Besonderheiten zu ihrem Verständnis auch nur das geringste beitrüge. Ehemals hatte sich die Philosophie bestimmen lassen von phantastischen Idealen metaphysischer Art, darauf gab sie sich der realen Sinnfälligkeit der naturwissenschaftlichen Betrachtung hin. In unseren Tagen macht sich jedoch bereits eine Richtung bemerkbar, die der Philosophie wiederum ihren eigenen Platz und ihre eigenen Probleme anweist. Die Philosophie soll nicht mehr in den Wolken herumphantasieren, sie soll sich aber auch nicht von anderen Wissenschaften Vorschriften machen lassen, sie soll sich auf ihr eigenes Gebiet besinnen und wieder bodenständig werden.

Derartige Ansichten vertreten vor allem die Immanenzphilosophen. Der erkenntnistheoretische Ansatz wurde von ihnen neu geprüft und eine interessante eigenartige philosophische Grundlage geschaffen. Man kann die immanente Philosophie auch einen erkenntnistheoretischen, immanenten Monismus nennen. Er vertritt die Ansicht, es gebe keinen Unterschied zwischen den realen Dingen und den sie vermittelnden psychologischen Korrelaten; das Gegebene sei stets bewußt, im Bewußten sei sowohl Ich und Nichtich, Subjekt und Objekt enthalten. Nach Schuppe ist das Vorgefundene, das auch dem naiven Bewußtsein ohne wissenschaftliche Reflexion gegeben sei, das einzig sichere, von der Wissenschaft zu bestimmende. Es ist Aufgabe der Philosophie, insbesondere der erkenntnistheoretischen Logik, das Seiende seinem allgemeinen Charakter nach zu erforschen und damit zugleich die Grundbegriffe für alle Spezialwissenschaften zu klären. Der philosophische Ansatz, der bei Schuppe

ausgesprochen subjektivistischen, psychologistischen Charakter trägt, indem die Zugehörigkeit zum Bewußtsein, das Bewußtseinsmoment, so stark betont wird, ist dann später von Johannes Rehmke, der in einigen Zügen mit der Immanenzphilosophie verwandt ist, geprüft worden. Auch Rehmke spricht vom Gegebenen; während jedoch bei Schuppe die Zugehörigkeit zum Bewußtsein betont wird, also im Ansatzpunkt bereits ein Vorurteil liegt, wird bei Rehmke in den Sinngehalt des Gegebenen kein Urteil mit aufgenommen. Er sieht seine Aufgabe darin, an den besonderen Gegenstand der Wissenschaft mit Fragen, aber nicht mit Urteilen heranzutreten. Darum wird die Vorurteilslosigkeit der Voraussetzungslosigkeit nicht gleichgesetzt. „Die Grundwissenschaft ihrerseits setzt Gegebenes schlechtweg, aber nichts weiter voraus, dieses ist ihr Ansatz.“ (J. Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft, S. 55.) Dieser Ansatz gibt zu keiner Frage Anlaß, er ist als sicher gegebene Tatsache, als schlechthin gegebene Voraussetzung als solcher nicht unter Frage zu stellen. Die Erkenntnistheorie wird darum von Rehmke nicht bekämpft. Es wird nur mit Recht von ihm darauf aufmerksam gemacht, daß die erkenntnistheoretische Untersuchung, die ein Erkennendes und ein Anderes voraussetze, in dieser Voraussetzung bereits ein Vorurteil enthalte. Eine Wissenschaft aber, die mit einem Vorurteil behaftet ist, kann unmöglich die Grundwissenschaft sein. Der Gegenstand der Grundwissenschaft ist „das Allgemeinste des Gegebenen überhaupt“. Hier finden wir einen Berührungspunkt zwischen Schuppe und Rehmke, die beide in der Philosophie die Fundamentalwissenschaft erblicken. Während jedoch bei Schuppe ein Psychologismus vorliegt, der durch die individuelle Färbung des Bewußtseienden zum Solipsismus führen muß, hat Rehmke einen von allem Psychologismus befreiten, unangreifbaren Ansatz für seine philosophische Arbeit gefunden. In dieser Beziehung ist die zweite Periode der Nietzscheschen Lehre heranzuziehen, die in ihren Gedanken ähnliche Ansichten äußert, wenngleich Nietzsche das Gegebene gewöhnlich dem Wirklichen gleichsetzt, während bei Rehmke die Frage nach Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit bei grundwissenschaftlicher Betrachtung gar nicht auftaucht. Der Kampf gegen Kant und den Phänomenalismus verbindet beide Denker miteinander. Im sogenannten „Ding an sich“ sehen beide nur ein phantastisches Gespenst, das auch heute noch in den Köpfen der Phänomenalisten herumspukt,

die der Wirklichkeit damit die ihr zukommende Bedeutung nehmen. Versteht man unter Philosophie im engsten Sinne nichts anderes als die Klärung der allgemeinsten Begriffe, so finden wir bei Nietzsche, dem Künstler, doch nur sehr geringe Ansätze zu einem solchen Unternehmen. Gehört zur Philosophie auch die Lösung der Lebens- und Weltanschauungsfrage, die nach meiner Ansicht stets mehr oder weniger individuelle Färbung zeigen wird, so steht Nietzsche als ein gewaltiger Riese da, dessen Wirkung auch heute noch zu spüren ist. Ich glaube jedoch, daß diese Probleme immer nur hypothetisch gelöst werden können, daß vor allem die ethischen Probleme durchaus von dem besonderen Volk, von dem besonderen Denker sowohl in der Fragestellung als auch in der Lösung abhängig sind. Es hängt doch mehr oder weniger von der faszinierenden Kraft des Denkers ab, wenn es ihm gelingt, die anderen von dem Wert oder der Wertlosigkeit des Menschen und des Lebens überhaupt zu überzeugen. Hier spricht das Gefühl viel lauter als der Verstand. Die großen Forderungen der Werte, die anerkannt werden sollen, haben mit dem Intellekt und mit der Wissenschaft, sofern sie nicht bei der bloßen Beschreibung ihrer Entstehungsgeschichte und ihrer Beziehungen untereinander bleibt, gar nichts zu tun. Die laute Ekstase, mit der Denker wie Windelbrand, Rickert, H. Schwartz ihre neue Philosophie der Werte verkünden und sich dabei als Philosophen, als Wissenschaftler dünken, gibt zu Bedenken Anlaß. Man sollte das Gebiet der Lebensführung und der Sittlichkeit überhaupt nicht mehr als Wissenschaft, sondern als Kunst betrachten. In dieser Beziehung haben unsere großen Dichter weit stärkere Wirkung ausgeübt als die Philosophen. die sich als Verkünder einer neuen Lebensanschauung nur durchzusetzen vermochten, soweit sie Künstler waren. Die Wissenschaft allein reicht nicht aus, unser Leben zu erfüllen; die große Kunst steht neben ihr als gleichberechtigte Schwester und ihre neuesten Offenbarungen hat uns der Dichter Friedrich Nietzsche verkündet.

Nietzsche als Künstler und die Kunst unserer Tage.

Zarathustra sagt einmal: „Ich gehöre nicht zu denen, welche man nach ihrem Warum fragen darf. Ist denn mein Erleben von gestern? Das ist lange her, daß ich die Gründe meiner Meinungen erlebte.“ (Zarath. S. 186.) Und dennoch weiß Zarathustra mit

seinen meist unbegründeten Meinungen zu überzeugen und mit seinen flammenden Idealen zu begeistern. Seine Wirkungsmittel sind nicht wissenschaftlicher, sondern künstlerischer Natur. Nicht in logischen Gesetzmäßigkeiten, Abstraktionen und Folgerungen, sondern in Wünschen und Hoffnungen, in bunten Träumen einer reichen, überströmenden Phantasie liegt der Zauber seiner Verführungskünste. Auch Zarathustra ist ein Dichter, der sich bisweilen seines Werkes als einer bloßen Dichtung, die mit Wirklichkeit und Wahrheit wenig zu tun hat, sehr klar bewußt ist. „Wahrlich, immer zieht es uns hinan — nämlich zum Reich der Wolken: auf diese setzen wir unsere bunten Bälge und heißen sie dann Götter und Übermenschen. Ach, wie bin ich des Unzulänglichen müde, das durchaus Ereignis sein soll! Ach, wie bin ich der Dichter müde!" (Zarath. S 188.) Und dennoch sind die Hauptgedanken Nietzsches vom Übermenschen und von der ewigen Wiederkehr künstlerische Erlebnisse, bloße Annahmen, die an wirklichem Tatsachenmaterial nicht geprüft und nicht bewiesen werden können. Die Stärke des Gefühls und der Phantasie, die wundervolle Rhythmik der Sätze, die Anschaulichkeit der vielen leuchtkräftigen oder melancholisch düsteren Bilder, das sind die Lock- und Zaubermittel der Dichtungen Friedrich Nietzsches. Wie der Künstler mit wenigen Sätzen die Schönheit des Herbstes in südlicher Landschaft schildert, das ist bisher von keinem Dichter übertroffen worden. „Die Feigen fallen von den Bäumen, sie sind gut und süß; und indem sie fallen, reißt ihnen die rote Haut. Ein Nordwind bin ich reifen Feigen. Also, gleich Feigen, fallen euch diese Lehren zu, meine Freunde: nun trinkt ihren Saft und ihr süßes Fleisch! Herbst ist es umher und reiner Himmel und Nachmittag. Seht, welche Fülle ist um uns! Und aus dem Überflusse heraus ist es schön hinauszublicken auf ferne Meere." (Zarath. S. 123.) Oder der Dichter fährt uns hinüber über den Totenfluß zu der ernsten, schweigsamen Insel der Verblichenen. „Dort ist die Gräberinsel, die schweigsame; dort sind auch die Gräber meiner Jugend. Dahin will ich einen immergrünen Kranz des Lebens tragen." (Zarath. S. 160.) Schon der junge Nietzsche, der Schriftsteller der unzeitgemäßen Betrachtungen, weiß bisweilen Stimmungen von dämonischer Kraft wie flüchtige Impressionen auftauchen zu lassen. Am hohen, einsamen Gebirge ertönt plötzlich wunderbare Musik, aber die frohen Töne verstummen allzubald, wenn der frühe Abend heranschleicht mit seinen grauen

Nebelschleiern. „Es liegt ein Wintertag auf uns, und am hohen Gebirge wohnen wir, gefährlich und in Dürftigkeit. Kurz ist jede Freude und bleich jeder Sonnenglanz, der an den weißen Bergen zu uns heranschleicht. Da ertönt Musik, ein alter Mann dreht einen Leierkasten, die Tänzer drehen sich — es erschüttert den Wanderer, dies zu sehen: so trübe, so verschlossen, so farblos, so hoffnungslos ist alles, und jetzt darin ein Ton der Freude, der gedankenlosen Freude! Aber schon schleichen die Nebel des frühen Abends, der Ton verklingt, der Schritt des Wanderers knirscht; soweit er noch sehen kann, sieht er nichts als das öde und grausame Antlitz der Natur.“ (Schopenhauer als Erzieher, S. 245, 246). In der kurzen Schrift „Der Wanderer und sein Schatten“ wird manch eine psychologisch feine Beobachtung in poetische Atmosphäre gerückt; zum Beispiel der achte Aphorismus über die zum Tode überredende Nacht. „Sobald die Nacht hereinbricht, verändert sich der Wind, der wie auf verbotenen Wegen umgeht, flüsternd, wie etwas suchend, verdrossen, weil er nichts findet. Da ist das Lampenlicht, mit trübem rötlichen Scheine, ermüdet blickend, der Nacht ungern widerstrebend, ein ungeduldiger Sklave des wachen Menschen. Da sind die Atemzüge des Schlafenden, ihr schauerlicher Takt, zu der eine immer wiederkehrende Sorge die Melodie zu blasen scheint, — wir hören sie nicht, aber wenn die Brust des Schlafenden sich hebt, so fühlen wir uns geschnürten Herzens, und wenn der Atem sinkt und fast ins Totenstille erstirbt, sagen wir uns, ‚ruhe ein wenig, du armer gequälter Geist!‘ — wir wünschen allem Lebenden, weil es so gedrückt lebt, eine ewige Ruhe; die Nacht überredet zum Tode. —“ (D. Wanderer u. s. Schatten, S. 195.) Im zweiten Bande der „fröhlichen Wissenschaft“ beseelt Nietzsche die gierigen, wilden Wellen, die alle ihr trotziges Sonderleben führen und mit den reichen, sich so oft widersprechenden Gedanken des Dichters auch in diesem Sinne verwandt sind. „Treibt es wie ihr wollt, ihr Übermütigen, brüllt vor Lust und Bosheit — oder taucht wieder hinunter, schüttet eure Smaragden hinab in die Tiefe, werft euer unendliches weißes Gezottel von Schaum und Gischt darüber weg — es ist mir alles recht, denn alles steht euch so gut, und ich bin euch für alles so gut: wie werde ich euch verraten! Denn — hört es wohl! — ich kenne euch und euer Geheimnis, ich kenne euer Geschlecht! Ihr und ich, wir sind ja aus einem Geschlecht! — Ihr und ich, wir haben ja Ein Geheimnis!“ (D. fr. Wissenschaft, S. 264.)

Das starke Gemütsleben, die schöne Sinnlichkeit, die allem Abstrakten abhold ist, bilden die wesentliche Grundlage für die Nietzscheschen Schöpfungen. Oft ist es auch die rein technische Freude an der wohlgerundeten Form, die den Autor dazu verleitet, manch einem Gedanken eine zunächst gar nicht beabsichtigte Wendung zu geben; wie große Künstler sich bisweilen vom Zwange des Reimes verleiten lassen — man denke an Lenau, an Stefan George —, wie Max Liebermann oft erst durch die praktische Ausführung seiner Werke zu interessanten Lösungen geführt wird. Nietzsche hat sich weit mehr von künstlerischen als von wissenschaftlichen Gesetzen leiten lassen Den Künstler treffen die Vorwürfe des Widerspruches nicht, die wir gegen den Denker Nietzsche erheben. Zwei aufeinanderfolgende, sich widersprechende Behauptungen können beide künstlerisch wertvoll sein. Beruht doch der künstlerische Wert im wesentlichen auf der Gefühlsbeseeltheit, die aus der vom Künstler geformten Materie zu uns spricht. Die Freude an der Beseelung alles Lebendigen ist ein unwissenschaftliches Prinzip. Die Fähigkeit, sich in alles Gegenständliche einzufühlen, ist vielleicht notwendig mit einem dauernden Wechsel in der Einstellung, mit steter Veränderung der Gesichtspunkte verbunden. Erst mit dieser schillernd bunten, auch in ihrem Helligkeitsgrad ständig wechselnden Beleuchtung vermochte der Dichter Nietzsche dieselben Dinge so verschieden zu beurteilen und so verschieden zu bewerten.

Neben der meisterhaften Schilderung von Seelenzuständen, neben der feierlichen Rede des Propheten, der Zukunftsideale predigt, finden wir bei Nietzsche stimmungsvolle Gemälde, deren Motive aus Kunst und Natur stammen.

Wir stehen im Spätherbst auf ödem Felde und haben eben unserer Heimat, der Vaterstadt, ein letztes Lebewohl gesagt. Einsam ziehen wir unseres Weges, einem unbekannten Geschick entgegen. Stille ist um uns, nur bisweilen stoßen die Krähen ihre heiseren Schreie aus

„Die Krähen schrei'n
und ziehen schwirren Flugs zur Stadt:
bald wird es schnei'n, —
weh dem, der keine Heimat hat!"

Sehr oft wird der Zauber Venedigs lebendig. Im Mittagsglanze liegt der Markusplatz vor uns. Der blaue Himmel ist wie ein seidenes

Dach ausgespannt. Der Markusturm ragt trotzig empor, der Dogenpalast zeigt sein buntes Kleid, so reich und schillernd wie das eines Pfauen; die Tauben flattern uns zu Füßen. Oder wir stehen am Kanal Grande. Gondeln huschen vorüber, Musik ertönt, hier und da blitzen bunte Lichter aus dem Dunkel.

> „An der Brücke stand
> jüngst ich in brauner Nacht
> Fernher kam Gesang:
> goldener Tropfen quoll's
> über die zitternde Fläche weg
> Gondeln, Lichter, Musik —
> trunken schwamm's in die Dämm'rung hinaus" . . .

Grandiose Meeresstimmungen in ihrem ewigen Wechsel hat Nietzsche mit einer Größe im Strich und einer Feinfühligkeit der Farben in Wortgebilde gebannt wie kein zweiter. Man rühmt gewöhnlich Heine als den großartigsten Sänger des Meeres. Ihm ist Nietzsche an Reichtum der Stimmungen und an Feinheit der Einfühlung überlegen. Über ein so vielsaitiges Instrument wie dieser, verfügte Heine nicht. Die Meeresbilder bedeuten die Lieblingsgleichnisse bei Nietzsche. Ewig wechselnd wie das Meer ist auch die Seelenhaltung des Dichters. Dabei geht er über eine bloße Schilderung der Natur meist hinaus. Was er sagt, soll symbolisch aufgenommen werden. Eng verbunden damit ist Nietzsches künstlerische Art überhaupt, die mit zum stärksten Ausdruck der modernen Romantik gehören dürfte. Nietzsches Eigenart ist selbstverständlich nicht genügend bezeichnet, wenn man sie romantisch nennt, wie ja das Individuelle eines Dichters begrifflich überhaupt nicht zu bestimmen ist. Denn das Begriffliche ist nichts anderes als das Allgemeine, das stets mehreren eigen ist, und das Persönliche eines Dichters ist nichts Begriffliches, weil es ja ihm allein zugehört. Dennoch kommen wir in der Literaturbetrachtung um die Hilfsbegriffe nicht herum. Ein solcher Hilfsbegriff wird auf die Dichter angewandt, trotzdem damit niemals eine erschöpfende Bestimmung des Einzelnen, vielmehr nur eine Einordnung im großen ermöglicht wird. Zwei Gegensätze, die durch die ganze Literatur, ja durch alle Perioden der Kunst überhaupt festzustellen sind, die zum Verständnis des Kunstwerks beitragen können, sollen hier kurz

erläutert werden: die Gegensätze des Klassischen und des Romantischen.

Das klassische Kunstwerk ist völlig in sich gerundet und geschlossen. Inhalt und Form decken sich. Die Kunstseele ist aufs engste mit dem Kunstleibe verbunden. Die geschlossene, in sich selbst ruhende Einheit ist das klassische Kunstwerk. Für den Betrachter bedeutet das: engste Konzentration auf das Kunstwerk, mit dem aller seelische Gehalt aufs innigste verschmolzen ist. Alle Gefühle und Stimmungen gehen in das Werk selbst ein oder sie erwachsen aus ihm, sie strömen dem Betrachter gleichsam entgegen, um wiederum zu ihrem Ausgangspunkt zurückzufluten. Um einen von den „Einfühlungsästhetikern", besonders von Theodor Lipps beliebten Ausdruck zu gebrauchen: beim klassischen Kunstwerk „objektivieren" wir alles Seelische im Kunstwerk selber, mit den Ausdrücken der animistischen Ästhetik*) hieße das: Kunstleib und Kunstseele bilden eine Einheit, wie Leib und Seele eine Einheit bilden. Daher stammt der ausgeglichene harmonische Zug in der „großen Kunst", die olympische Ruhe in der Bewegung. Der Mensch ist das Maß aller Dinge. Das ist der Hauptsatz des Klassikers. Unter diesem Gesichtspunkt sollte man den griechischen Tempel, die Plastik des Phidias, Bramantes Entwurf für St. Peter, einen Renaissancepalast in Rom betrachten. Da gibt es keinen Überschwang des Gefühls, kein „Überschäumen über alle Ränder", sondern im edelsten Sinne des Wortes menschliche Gebilde. Der Mensch ist das Maß aller Dinge. Für den Menschen ist der Renaissancepalast gebaut, er ist „wohnlich" und paßt sich in großem Stil den Maßen des menschlichen Körpers an. Übersichtlichkeit und klare Faßlichkeit der Gebilde erwächst aus dieser „Vermenschlichung" der Kunstwerke.

Das romantische Kunstwerk ist niemals in sich selbst geschlossen oder doch nur in beschränktem Sinn. Es ist stets Symbol, das über sich selbst hinausweist und nur einen kleinen Kreis darstellt, der stets einen größeren bedeutet. Stimmungsanreger ist das romantische Kunstwerk. Im Gegensatz zu den klassischen Melodien Mozarts seien die romantischen Tonfolgen Wagners oder Richard Strauß' genannt. Für den ästhetischen Betrachter, der sich der Kunstwirkung

*) Zeitschr. f. Ästhetik u. Allg. Kunstwissensch. Juli- u. Oktoberheft 1914, Werner: „Zur Begründung einer animistischen Ästhetik".

hingibt, liegt im Werke selbst der Zwang, über den in ihm liegenden Seelengehalt hinauszugehen. Der Betrachter muß aus eigenem Erleben heraus die im Werke liegende Stimmung ausdeuten und weiterspinnen. Das romantische Kunstwerk im weiteren Sinne wird überhaupt erst, wenn es einen produktiven Betrachter findet. Aus eigenem Vorstellungs- und Gefühlsreichtum muß der Betrachter sowieso bei jedem Werke, auch dem klassischen, spenden, um die ästhetische Beseelung zu ermöglichen; während der vom Betrachter aufgebrachte Seelengehalt beim klassischen Kunstwerk völlig mit dem Objekt verschmilzt, treten im Genuß des romantischen Kunstwerks Assoziationen hinzu, die nur selten der Kunstseele zugehörig sind, vielmehr als selbständige Gebilde, bildlich gesprochen als konzentrische Kreise um das Werk gelagert sind und die ihm eigene Atmosphäre bilden.

Als ein Beispiel für romantische Lyrik sei hier an das dritte Gedicht aus dem Zyklus gedacht, der die Üierschrift trägt: „Die Sonne sinkt“.

Das Gedicht ist auch ohne jede Symbolik zu begreifen; aber es wird erst einigermaßen erschöpft, wenn man sich in die von Nietzsche bisweilen so heiß ersehnte Ruhe hineinversetzt, die seiner leidenschaftlichen Seele in glücklichen Stunden beschieden war.

„Heiterkeit, güldene, komm!
du des Todes
heimlichster, süßester Vorgenuß!
Lief ich zu rasch meines Wegs?
Jetzt erst, wo der Fuß müde ward,
holt dein Blick mich noch ein,
holt dein Glück mich noch ein.

Rings nur Welle und Spiel.
Was je schwer war,
sank in blaue Vergessenheit, —
müßig steht nun mein Kahn.
Sturm und Fahrt — wie verlernt' er das
Wunsch und Hoffen ertrank,
glatt liegt Seele und Meer.

S i e b e n t e Einsamkeit!
Nie empfand ich
näher mir süße Sicherheit,
wärmer der Sonne Blick. —
Glüht nicht das Eis meiner Gipfel noch?
Silbern, leicht, ein Fisch,
schwimmt nun mein Nachen hinaus . . . .“

*

Wirft man einen Blick in die moderne Literatur, so findet man von Nietzsche stammende Gedanken in Hülle und Fülle. Das „Übermenschentum“ hat unter den Jüngeren begeisterte Anhänger gefunden, wenngleich der Gedanke gegen den Willen Nietzsches oft ins schrankenlos Erotische oder ins skrupellos Egoistische umgebogen wurde. Echte Jünger Nietzsches erblicke ich vor anderen in Richard Dehmel und in Max Klinger, die in ihrer Lebensanschauung von ihrem Meister beeinflußt wurden, ohne daß darum die eigenartige Ausdruckskraft ihrer genialen Schöpfungen gelitten hätte.

Als Vertreter neuester Romantik seien endlich Stefan George und Hugo von Hofmannsthal genannt, die jedoch rein gedanklich weiter von Nietzsche abrücken.

IV.

Dialog: Platon oder Über die ersten Dinge zur Einführung in die Methode des Platonismus.

Von

Dr. Wilhelm M. Frankl.

„Diese Ideenlehre des Platon blieb zu allen Zeiten, bis auf den heutigen Tag, ein Gegenstand des Nachdenkens, des Forschens, des Zweifelns, der Verehrung, des Spottes so vieler und so verschieden gesinnter Köpfe im Laufe der Jahrhunderte: ein Beweis, daß sie wichtigen Inhalt und zugleich große Dunkelheit hatte."

Schopenhauer, Nachlaß II 40 f.

Platons Ideenlehre ist „in der nüchternen Form eines philosophischen Systems bei weitem nicht so poetisch, wie in den einzelnen Dialogen, wo sie in bunten, immer neuen und verblüffenden Formen dem jeweiligen Zwecke entsprechend wie spielend gehandhabt wird".

Jurandić, Prinzipiengeschichte der griechischen Philosophie S. 91.

Personen: Sokrates.
Platon.

Sokrates: Für das Nichtselbstverständliche also suchen wir Gründe. Ist es nicht so?

Platon: Gewiß.

Sokrates: Nicht aber für das Selbstverständliche. Will man also beim Forschen ans Ziel gelangen, so muß man bis zum Selbstverständlichen fortschreiten. — Oder nicht?

Platon: Wie du sagst.

Sokrates: Was ist nun das Nichtselbstverständliche?

Platon: Was denn, o Sokrates?

Sokrates: Ist es nicht z. B. das, daß irgend ein Mensch denke, oder daß irgend ein Laubwerk verwelke; kurz: daß einem ein anderes zukomme?

Platon: So scheint es, o Sokrates; aber nicht immer verhält es sich so. So ist es z. B. klar und selbstverständlich, daß das Gerade zugleich das Kürzeste ist.

Sokrates: Beachte doch, daß ich nicht behauptet habe, daß es sich allewege so verhalte, sondern nur, daß, wenn irgendwo ein Nichtselbstverständliches vorliegt, daß dann notwendigerweise einem anderen ein anderes zukomme bzw. zugeschrieben werde.

Platon: Ich beachte es und verstehe, o weisester Sokrates.

Sokrates: Aber wohlan! Was ist nun also selbstverständlich?

Platon: Daß einem dasselbe zukomme, ist selbstverständlich.

Sokrates: Richtig. Daß also das Kreisförmige kreisförmig, das Fahle fahl, das Schwere schwer sei, hältst du für selbstverständlich?

Platon: Ganz gewiß.

Sokrates: Sind wir nicht jetzt ans Ende jeglicher Forschung gelangt?

Platon: Inwiefern?

Sokrates: Nimm an, ein Stein sei rot. Das nun ist entweder selbstverständlich oder nicht.

Platon: Nicht selbstverständlich, o Sokrates.

Sokrates: Daß aber das Rote rot sei, dürfte vielleicht selbstverständlich sein?

Platon: Wie anders?

Sokrates: Rot also ist ein Stein, weil er ein Rotes ist, denn wäre er nicht ein Rotes, so wäre er auch nicht rot.

Platon: Ganz gewiß.

Sokrates: Und ebenso, wie ein Stein rot ist, weil er ein Rotes ist, ebenso ist eine Frucht süß, weil sie ein Süßes ist, und ebenso (verhält es sich) mit den anderen Dingen, z. B. damit, daß der Mensch vernünftig ist, weil er ein Vernünftiges ist.

Platon: Sicherlich.

Sokrates: Jetzt nun wäre es ersprießlich, jenes Rote, von dem es sich von selbst versteht, daß es rot ist, mit einem Namen zu belegen, damit wir in den Stand gesetzt werden, dieses von dem nicht an sich selbst Roten mit Leichtigkeit zu unterscheiden und ebenso das an sich Süße und das an sich Vernünftige.

Platon: Das erste Rote, das erste Süße, das erste Vernünftige möchte ich's nennen.

Sokrates: Schön, o Platon! Wenn du nur immer dessen eingedenk bleiben wirst, daß sich das nicht auf die Ordnung in der Zeit bezieht, sondern in einer anderen Beziehung gemeint sei. Und analog muß es ein erstes Seiendes geben, durch welches alles, was da ist, sein Sein hat, indem es an dem Sein jenes teilnimmt.

Platon: Sehr schöne Gedanken entwickelst du.

Sokrates: Und ein Urwahres, durch dessen Wesenheit alles wahr ist, was wahr ist, und ein Urschönes, durch dessen Gegenwart alles schön ist, was schön ist, und ein Urgutes, das alles Gute zu Gutem gemacht hat.

Platon: Wie, o Geliebtester könnte es anders sein?

Sokrates: Wie nun, o Lieber, scheint dir das erste Seiende auch dreieckig zu sein?

Platon: Wie das? Deine Rede ist sonderbar.

Sokrates: Es genügt also, daß das erste Seiende sei und daß das erste Dreieck dreieckig sei.

Platon: So scheint es.

Sokrates: Wie kommt es nun zustande, daß ein Seiendes dreieckig oder ein Dreieck seiend sei?

Platon: Wie anders, als durch eine Art Zusammensein und Gemeinschaft des ersten Seienden mit dem ersten Dreieck?

Sokrates: Sind wir wohl auf richtigem Wege hierzu gelangt?

Platon: Was fragst du?

Sokrates: Ist es nicht staunenerregend, wozu wir gelangt sind?

Platon: Fürwahr, erstaunlich ist es, o Sokrates!

Sokrates: Haben wir nicht jetzt endlich alles Nichtselbstverständliche auf Selbstverständliches zurückgeführt?

Platon: Wenn es auch beispielsweise selbstverständlich ist, daß das Rote rot ist und sich das anders nicht verhalten kann, so ist

doch das keineswegs und niemals allein auf Selbstverständliches zurückzuführen, daß ein Stein rot ist.

Sokrates: Sind wir nicht übereingekommen, daß das daherrühre, daß jener Stein ein Rotes ist?

Platon: Beim Zeus, ja! Aber gerade das ist nicht selbstverständlich.

Sokrates: Wirst du nun nicht unsere Untersuchung für verächtlich und wertlos halten, da wir wiederum zu einem Nichtselbstverständlichen gelangt sind?

Platon: Keineswegs, sobald wir nur richtig geschlossen haben.

Sokrates: Wohl gesprochen, o Platon! Irgend eine Vereinigung irgend welcher zweier erster Dinge hat einen Grund, sei es in der ersten Vereinigung derselben, sei es in etwas anderem.

Platon: Wenn ihr Grund die erste Vereinigung wäre, müßte sie da nicht ewig sein? Im Gegenteile sehen wir, daß Dinge sich verändern, ja sogar entstehen und vergehen.

Sokrates: Wäre es nicht glaubwürdig, o Platon, wenn man dieses Entstehen und Vergehen und dieses sich Verändern zurückführte auf die Vereinigung eben dieser entstehenden und vergehenden und sich verändernden Dinge mit der ersten Entstehung und dem ersten Vergehen und der ersten Veränderung?

Platon: Wenn sich auch dieses so verhielte, so wäre doch wieder jene Vereinigung aus irgend einem anderen Prinzipe abzuleiten. Denn ewig ist sie nicht, und entweder wirst du ins Unendliche fortschreiten oder du wirst Gründe anderer Art suchen.

Sokrates: Wohlgesprochen, o Platon! Als diesen anderen Gründen zugehörig nenne ich dir einerseits die mathematischen, andererseits die physischen Gesetze. Und zwar regeln die letzteren das Zusammensein mit dem ersten Seienden und wachen darüber; über das Zusammensein anderer erster Dinge untereinander haben die mathematischen Gesetze die Aufsicht. Ihr Werk ist ewig.

Platon: Dank dir, o Sokrates!

Sokrates: Und auch ich sage dir Dank, lieber Platon! Freuen wir uns also in der Erkenntnis des ersten Seienden, das an sich eingestaltig ist — weder dies noch das —, mit allem aber zusammentretend aus Nichtseiendem Seiendes schafft, indem es

sich auf irgend eine Weise vervielfältigt — sich mischend mit etwas Nichtseiendem — und das, obgleich alles, was ist, seiend, dennoch eines an sich selber bleibt wandellos und unvermischt in Ewigkeit.

Den vorstehenden Dialog wollte ich ursprünglich — vor allem stilgemäß — in griechischer Sprache und womöglich ohne Angabe des Verfassers veröffentlichen. Da er mir aber so weder von den philosophischen noch von den philologischen Zeitschriften, an die ich mich damals gewendet habe, aufgenommen wurde, habe ich mich entschlossen, ihn in deutscher Sprache zu veröffentlichen, da er nach meiner Überzeugung ein handlicher Schlüssel ist, in die Denktechnik des Platonismus einzuführen.

Im übrigen verweise ich auf meine später entstandene Studie „Platonismus" in dieser Zeitschrift XXIII, Bd. 4, Heft 1910. Dem habe ich noch folgendes, das freilich auch zusammenfassende Wiederholungen fordert, anzuschließen. — Das Verständnis des Dialoges, der ganz absichtlich einiges Unvollkommene enthält, ist nicht an das Verständnis des Folgenden (Ergebnisse jahrelangen Nachdenkens) gebunden.

Die „Ideenlehre" ist für Platon charakteristisch.

Platonismus ist die Denkmethode, die zur „Ideenlehre" führt.

Der Name „Idee" wird in einem weiteren und in einem engeren Sinne verwendet.

Im weiteren Sinne ist Idee jedwedes *ὂν καθ' ἑαυτό*, im engeren Sinne ist sie nach Xenokrates *παράδειγμα τῶν κατὰ φύσιν ἀεὶ συνεστώτων*. (Auf die erstere bezöge sich adäquat die *μέθεξις*, auf die letztere zugleich die *μίμησις*).

Platonismus findet sich auch außerhalb Platons, z. B. bei Parmenides*), dessen Ausgangspunkt ein Begriff ist, in Hinsicht dessen er alle eigentliche *μέθεξις* negiert, während Plato gelegentlich von einem „empirischen" Befund ausgeht, den er zu „retten" (*διασῴζειν*) bestrebt ist. Es ist das Doppelmotiv a) vom einen Allgemeinen mit vielem Besonderen, b) von dem einen Ding mit vielen Eigenschaften, das dann anklingt.

*) Zum mindesten läßt sich der Hauptteil seiner Lehre so auffassen.

Daß sich bei Schriftstellern außer Platon nicht immer vollständiger, reiner und ausschließlicher Platonismus finden wird, ist naheliegend.

Auch bei Platon ist der Platonismus nicht vollständig und nicht ausschließlich, sofern in seinem Gedankengebäude auch Gedanken anderer Provenienz und nicht nur als Ausgangspunkte Platz finden. „Platonisch" und „platonistisch" decken einander nicht.

Charakteristisch in dieser Hinsicht ist, daß die Ergebnisse des Platonismus bei Platon vielfach Andeutungen von etwas Höherem sein sollen, das die tiefste Sehnsucht der Seele befriedigt. So wird die Spitze der Weltpyramide deutungsweise — und keineswegs bloß definitorisch — im *ἀγαθόν* gefunden.

Der Platonismus ist unzureichend, das Welträtsel zu lösen. Eine hierher gehörige Ergänzung innerhalb des platonischen Gedankengebäudes bietet die Rolle, die die *ψυχή* spielt.

Ich halte es zurzeit nicht für ausgeschlossen, daß Antisthenes' angebliche Lehre vom *οἰκεῖος λόγος* eine Persiflage auf einen nicht ganz verstandenen Platonismus sei. Da mir die Fragmente des Antisthenes nicht bekannt sind, habe ich indes kein definitives Urteil darüber.

Das wirklich historische Verhältnis Plato-Aristoteles ist vielleicht nicht zu klären. Indessen bestehen die angeblich die Ideenlehre kritisierenden Kapitel der Metaphysik zu Recht (mit Ausnahme etwa des *τρίτος ἄνθρωπος*), ohne daß damit die tatsächlichen Ergebnisse des Platonismus angetastet würden. — Die Doppelsinnigkeit von *ὄν* mag viele Mißverständnisse (in der großen Menge) veranlaßt haben. Auch die aristotelische Präzision der Wortbedeutungen macht sich bemerkbar, z. B. betreffs *χωριστόν*. — Im übrigen dürfte das Inbetrachtziehen des Unterschiedes von exoterisch und esoterisch bei Plato hier wie beim *ἰδέα*-Begriff letztlich alle Schwierigkeiten einheitlicher Auffassungsmöglichkeit beseitigen.

Das Verhältnis Plato-Demokrit (ersterer als Vertreter des Platonismus) ist sachlich — primär ein methodischer Unterschied.

Platonismus, einmal zu Ende gedacht (und er läßt sich zu Ende denken), ist in seinen Ergebnissen, ohne zu werden. Er lebte

allenthalben in unklarer Verknüpfung mit Thesen anderer Provenienz, deren Geltungsbereich ev. andere Gebiete sind. Teilweise bei Plato selbst, der jedoch eine Ahnung solchen Sachverhaltes gehabt haben dürfte.

Die Klauseln, mit denen der Platonismus bei Plato schon behaftet erscheinen mag (betreffs des Seins und des Relativen), mit denen behaftet er ausdrücklich in der Scholastik auftritt, die in unserem Dialog absichtlich unberücksichtigt geblieben sind, ergeben sich aus dem Tatbestande solcher Mischung.

Der Erkenntnischemiker Kant war der Meinung, durch seine Kritik dem Scheinleben des Platonismus in der Scholastik ein Ende bereitet zu haben. Wesentlich dasselbe trifft Meinongs Unterscheidung von Gegenstandstheorie und Wirklichkeitswissenschaft. Bei solcher Mischung werden betreffende Thesen auf Grund von Äquivokation in einem außerberechtigten Sinne genommen.

Rezensionen.

Hans Vaihinger, Der Atheismusstreit gegen die Philosophie des Als Ob und das Kantische System. 8⁰. 32 S. Reuther & Reichard, Berlin.

Die kleine Schrift von Vaihinger, die zuerst in etwas kürzerer Fassung im Festheft der Kantstudien zum 70. Geburtstag Rudolf Euckens erschien, ist weniger bemerkenswert durch die persönliche Polemik gegen „Herrn Hugo Bund", alias Dr. Hugo Otczipka, als durch eine Reihe von Bemerkungen, die auf die Religion überhaupt, auf das Kantsche System und vor allem auf die Philosophie des Als Ob helle Streiflichter werfen.

Auf religiösem Gebiet vertritt Vaihinger die Ansicht, eine liberale und eine konservative Richtung könnten sehr wohl nebeneinander bestehen, während Hugo Bund, abgesehen von Widersprüchen, auf die sein Gegner hinweist, der Meinung ist: „Wer an die Dogmen seiner Kirche nicht mehr mit aufrichtigem Herzen glauben kann, der soll sich offen und ehrlich von ihr lösen." Vaihinger entgegnet darauf: „Überall und zu allen Zeiten haben es weise Regenten und Regierungen verstanden oder wenigstens danach gestrebt, diese beiden Richtungen der Religion, die konservativere und die liberalere, im Gleichgewicht zu erhalten, um einerseits das Erstarren der Religion im Buchstaben der Dogmen zu verhüten, und um andererseits die freiere Richtung stets wieder an die Realitäten des Lebens zu erinnern, welche sie in ihrem Fluge zu leicht zu übersehen geneigt ist."

Wenn Hugo Bund in Kant einen „Vertreter des Jesuitismus in seiner schlimmsten Form" erblickt und ihm wegen gewisser Widersprüche und Vieldeutigkeiten „Unlauterkeit des Charakters" vorwirft, so ist es erfreulich, die mit jugendlicher Begeisterung geschriebene Entgegnung Vaihingers zu lesen. „Daß Kant mit den Problemen ehrlich gerungen hat, daß er in diesem Ringen allen Seiten der schwierigen Weltprobleme und Lebensfragen gerecht zu werden versuchte, daß er in immer neuen Ansätzen und von den verschiedensten Angriffspunkten aus die Schwierigkeiten zu überwinden suchte, daß er seine Leser an diesem Ringen um diese Probleme teilnehmen läßt, daß er nicht mit starrer Einseitigkeit nur eine Linie verfolgt, sondern die ganze Fülle und Vielseitigkeit der Probleme aufdeckt, daß er nicht dogmatisch dekretiert, sondern suchend und untersuchend vorgeht — alle diese Vorzüge Kants sind für Bund nur Gelegenheiten, über den großen Mann mit wüstem Geschrei in blinder Wut herzufallen."

Für die „Als Ob-Theorie" ist vor allem der folgende Satz Vaihingers von Wichtigkeit, in dem er gegenüber Bund ihre positive Bedeutung vertritt: „Die Als Ob-Betrachtung verwandelt die theoretischen, ethischen und religiösen Ideen nicht etwa in leere Einbildungen, sondern stellt im Gegenteil deren Nützlichkeit, Unentbehrlichkeit, ja Notwendigkeit in denkbar stärkstem Maße fest, und macht sie damit unabhängig von allen metaphysischen Spekulationen, indem sie ausschließlich ihren praktischen Hilfswert betont."

Die in formvollendeter, lebendiger Weise vorgetragene Abhandlung Vaihingers verdient besondere Aufmerksamkeit, weil sie ein wichtiges Zeitdokument ist und weil sie nach des beinahe erblindeten Forschers eigenen Worten vielleicht das letzte sein wird, was er öffentlich sagen kann.

Alfred Werner.

Dr. Mircea Florian, Der Begriff der Zeit bei Henry Bergson. 8°. 126 S. Greifswald 1914. Bruncken & Co.

Der Kritiker findet die erste ernste Schwierigkeit in der Unklarheit und Unbestimmtheit Bergsonschen Denkens, das mit fließenden Begriffen umgeht, und, wenn wir endlich eine klare Fassung herausgefunden zu haben meinen, immer noch einen Vorbehalt wie: „dans une certaine mesure", „plutos", „pour ainsi dire" usw. macht, der oberflächlich alle Widersprüche auszugleichen scheint, aber — offen gesagt — gar nichts zur Klarheit beiträgt" (S. 9). Mit diesen Worten entschuldigt sich der Bukarester Philosoph für alle — wie ich glaube unvermeidlichen — Ungerechtigkeiten, die dem Kritiker bei einem so vieldeutigen Denker wie Bergson mit unterlaufen müssen. Als der wesentlichste Begriff der Bergsonschen Philosophie wird von Florian „Die Schöpfung" hingestellt, die ewig neue Zeugung aus dem Nichts, die im Grunde jede Kontinuität ausschließt. Als Mittel der Erkenntnis, der Erfaßbarkeit der Wahrheit wird die Intuition angesehen, nicht etwa logisch klares Begreifen. Bergson hat sich, ähnlich wie Descartes, von der Sinnenwelt abgewandt, in sein eigenes Wesen versenkt, aus der Selbstvertiefung heraus, denn anders ist diese geheimnisvolle Intuition nicht zu verstehen, gelangt der französische Denker zu der wichtigsten und einfachsten Entdeckung: „Ich lebe!" „Das ‚vivo' ist ihm die ‚integrale' und reine Erfahrung, une vision integrale, quoique sans doute evanouissante." (S. 17.)

Die Erfahrung der ewigen Schöpfung, des ununterbrochenen Lebensstromes mit seiner vielfarbigen, bunten Pracht, diese antiintellektualistische Erfahrung, ist „uninteressiert", ist ein ästhetischer Zustand. Die Selbstlosigkeit der Intuition wird gegen das Denken ausgespielt. Die Bergsonsche Philosophie ist Antiintellektualismus und Panästhetizismus.

Die erste der drei Gestalten der Schöpfung ist die Dauer. Bergson verneint jedes Unterschiedensein in der Dauer; er stellt Raum und Zeit kontradiktorisch einander gegenüber. Die irrige Betrachtung des Zeitproblems ist darin zu sehen, daß man bisher die Zeit stets als etwas Meßbares, Zählbares und das heißt als etwas Räumliches betrachtet hat. Das Wort vom Zeitraum aber sei ein Widerspruch in sich. Als Grundfehler der Bergsonschen Zeitauffassung sieht Florian die Behauptung der Ablehnung eines jeden Unterschiedes

in der Dauer an; gibt es doch nach Bergson in der Dauer nur „innerliche“, sich durchdringende „Momente“. Nach Florian hat Bergson „das Unterschiedensein mit dem Nebeneinander (juxta position) vermengt; alles, was Unterschiedenes ist, muß nach ihm auf jeden Fall Räumliches sein.“ (S. 44.) Was unterschieden ist, braucht darum nicht immer Dingliches zu sein.

Während Bergson als auffallendsten Unterschied zwischen Raum und Zeit die rein qualitative Natur der Zeit behauptet, „die grundsätzlich Zahl und Maß ausschaltet“, besteht nach Florian, der sich hier der „Grundwissenschaft“ Johannes Rehmkes anschließt, die grundlegende Verschiedenheit keineswegs. „Wenn wir den Raum direkt messen können und die Zeit nur indirekt, so liegt dies nicht an einer geheimnisvollen Wesensverschiedenheit derselben, sondern daran, daß wir bei ‚Raum‘ einmal von dem Punkt zur Linie, von der Linie zur Fläche, von der Fläche zum Körper übergehen können, und dann auch im Raume von hier nach dort, wie auch umgekehrt von dort nach hier gehen können, während die Zeit, bildlich gefaßt, nur eine Dimension und nur die Richtung von früher nach später aufweist.“ (S. 57/58). Ein besonderer Abschnitt ist dem verwandten Thema „Zeit und Welt“ gewidmet. Bergson sieht in der Welt ein Individuum, ein Ganzes, das sich entwickelt, wächst und „dauert“. „L'univers dure . .“ (Evol. II). Demgegenüber stellt Florian die ebenso gewagte Hypothese von der Welt auf, die nach ihm keine besondere Einheit ist. Daraus folgt dann der auf Grund ungesicherter Prämissen unsichere Schluß: Die Welt ist „nicht in der Zeit, obgleich die Zeit in sich hat.‘ (S. 77.)

Eng verknüpft mit dem Raum- und Zeitproblem ist das der Bewegung. Bergson will die Bewegung im Gegensatz zur alten Anschauung vollkommen gesondert vom Raume betrachten. Für ihn ist Bewegung ein Akt, ein Fortschritt, ein unausgedehnter, psychischer Prozeß (Essai 84). Für Florian ist Bewegung nichts Seelisches, sondern Ortsveränderung, Wechsel von Bestimmtheitsbesonderheiten. Wesentlich ist seine unter Rehmkes Einfluß entstandene Ortsauffassung. Der Ort ist wohl etwas vom Dinge, vom sich bewegenden Dinge, Verschiedenes, jedoch nichts von diesem Geschiedenes. Im Gegenteil: Der Ort ist als unverlierbare Bestimmtheit dem Dinge zugehörig. Dieser Unverlierbarkeit widerspricht die Bewegung keinesfalls, denn es wechseln nur die Ortsbesonderheiten, die besonderen Orte, miteinander. Veränderung wiederum ist ohne Zeit nicht zu verstehen.

Abgesehen von den „Schlußbemerkungen“ sei endlich noch auf das letzte Kapitel der „Entwickelung“ hingewiesen, das mir vor allem darum wertvoll zu sein scheint, weil Florian gegen die weitverbreitete Theorie der „Schöpfung aus dem Nichts“ ankämpft. Florian schlägt hier den französischen Philosophen mit seinen eigenen Worten, die er gegen seine irrige Anschauung des Schöpferischen, Unvorhersehbaren ins Feld führt. „Es ist eine allgemeine philosophische Illusion — sagt Bergson, und wir unterschreiben dies —, daß das Sein einen Sieg über das Nichtsein bedeutet, daß das Nichtsein (le néant) dem Sein (l'existence) vorangehe, und somit die Welt aus dem Nichtsein hervorgegangen sei.“ (S. 115.)

Berlin. Alfred Werner.

Robert Stein, Eine chemische Arbeit von Görres. Hochland (herausgegeben von Karl Muth) 1915 (soll heißen 1915—16), S. 595—601. Besprechung aus den „Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften" XV. Bd. Nr. 3 (Juli 1916).

Mit den naturwissenschaftlichen Versuchen des streitbaren Historikers und Politikers sind die Leser der „Mitteilungen" bereits durch Herrn Dr. Stein bekannt gemacht worden.*) Im vorliegenden Aufsatze erfahren wir noch einiges Nähere. Görres reiste im November 1799 nach Paris, um Fourcroy, den rasch berühmt gewordenen Verfasser der „Tableaux synoptiques", kennen zu lernen, der neben dem großen Entdecker Lavoisier als der berufenste Verkündiger der neuen „Chimie française" galt. Sein „Système" kaufte sofort (1801) die Herzogliche Bibliothek in Weimar an; zweifellos auf den Wunsch Goethes, der schon am 21. Januar jenes Jahres das Werk entlieh. Görres' deutsche Bearbeitung, erschienen bei dem „Bürger Lassaulx" in Koblenz, der übrigens bei anderen Gelegenheiten seinen Adel durchaus nicht unter den Scheffel zu stellen geneigt war, muß als sehr tüchtig bezeichnet werden; sie half der neuen antiphlogistischen Auffassung in Deutschland die Bahn brechen und führte diese namentlich auch, wie die Koblenzer Schulprogramme von 1803 und 1809 beweisen, in die Unterrichtspraxis ein. Entschiedene Verdienste hat er sich um die chemische Nomenklatur erworben, und daß es auch sonst bei ihm nicht an eigenen Gedanken fehlte, lehrt seine „Interpolation" in der Reihe der chemischen Elemente (diese Zeitschrift, Nr. 65 S. 5 ff.). Übrigens betätigte er sich nicht bloß als Theoretiker, sondern scheint auch ein eifriger Experimentator gewesen zu sein; „nimmer", sagt er einmal, „scheide sich Empirie und Spekulation", und damit ist doch entschieden der zeitgenössische Irrwahn der Naturphilosophen zurückgewiesen. Man darf demnach ihn so wenig, wie Döllinger den älteren, der wahrlich ein scharf beobachtender Biologe war, mit v. Baader, Ennemoser, Windischmann und auch Oken auf eine Stufe stellen. Auf einer Hochschule ist Görres nie gewesen, aber auf dem Gymnasium hatte er eine gute Vorbildung genossen, und in Koblenz konnte er Anregungen aller Art empfangen. Man kann den eigenartigen Mann in der Geschichte chemischer Forschung und Lehre nicht außer Acht lassen. So dachten auch seine Mitlebenden, denn der bekannte Gehlen, der bald nachher zu früh sein Leben als Opfer der Wissenschaft beschloß, hätte eine gleichgültige Persönlichkeit gewiß nicht aufgefordert, in die Reihe der Mitarbeiter an seinem „Neuen allgemeinen Journal der Chemie" einzutreten. Geh. Hofrat Prof. Dr. Siegmund Günther, München.

Als ich die Tübinger Doktorarbeit von Leo Bayer „Isidors von Pelusium klassische Bildung" (Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte 13, 2. Paderborn Schöningh 1915. 4.20 Mk.) in die Hand nahm, wurde ich sofort lebhaft erinnert an jene zwei Jahre, als ich bei Augustin

*) 1. Fourcroys synopt. Tabellen. 1915.
2. Ein Keim des natürlichen Systems der chemischen Elemente — in einer Bemerkung von Görres um 1800. 1916.

ein Nachleben antikrömischer Schriftsteller, besonders des Livius und seiner Auszüge, festzustellen mich bemühte, wie mir einer meiner inzwischen heimgegangenen Lehrer geraten. Bei der Arbeit Dr. Bayers ist das Ergebnis auch ziemlich negativ: wörtliche Entlehnungen sind unverkennbar, doch ist fast nie mit unbedingter Sicherheit zu sagen, ob der Schriftsteller aus der alten Vorlage unmittelbar schöpfte oder Zwischenquellen benützte, vor allem Sammlungen von Redensarten und Sprichwörtern, da derartige Zusammenstellungen besonders in den sog. Rhetorenschulen gebraucht wurden, wie auch in deutschen Gegenwartsunterrichtsanstalten. Weil also alle Schlüsse über eine Möglichkeit, im besten Fall Wahrscheinlichkeit sehr selten hinauskommen (S. 95 ff.), halte ich derartige Untersuchungen für innerlich wenig berechtigt. Es schaudert mich beinahe der Gedanke, es möchte in 1500 Jahren jemand unsere Gegenwartschöpfungen ebenso nach „Entlehnungen" durchforschen und manches feststellen, über das wir selbst am erstauntesten wären. Jeder Schreibende ist in seinen Gedanken und seinem Stil teils von anderen — bewußt oder unbewußt — beeinflußt, teils strebt er nach Eigenem, ohne sich über den doppelten Ursprung seiner Ansichten und Schreibweise stets unbedingt Rechenschaft ablegen zu können. Doch sind derartige Forschungen nach Vorlagen ein guter Ansporn, sich mit verschiedenen Schriftstellern sehr eingehend zu beschäftigen und machen im Falle ihres Gelingens der Belesenheit des Verfassers alle Ehre (S. 2), obwohl zahlreiche lexikalische Hilfsmittel das Entdeckerverdienst mitunter etwas verringern. Immerhin ist es unbedingt anzuerkennen, daß Dr. B. nicht in dem Nachweis von Entlehnungen und Nachahmungen stecken blieb, sondern sich redlich und mit gutem Erfolg bemüht hat, die allgemeine Zeitlage, in der Isidor lebte und schrieb, zu schildern, und das gegenseitige Bedingtsein gewisser Gedanken und Anschauungen bei zeitgenössischen Schriftstellern klarzulegen. Wenn der Verfasser nach dem Zweck und der Absicht, welche die Schriftsteller bei einzelnen Äußerungen hatten, gefragt hätte, so wären jene Zusammenhänge noch schärfer herausgearbeitet worden. Im Hinblick auf die viele Mühe Dr. Bs. ist es eigentlich schade, daß seine Arbeit nicht mehr tatsächliche Ergebnisse hatte; denn unsere Kenntnis von den Kirchenvätern des vierten und fünften Jahrhunderts wird nicht wesentlich erweitert, nur daß die sog. klassische Bildung des Isidor sich als nicht sehr groß erwies (S. 100) und er als echtes Kind seiner Zeit erscheint. In früheren Darstellungen wurde ihm also manche übertriebene Anerkennung zuteil. Wir freuen uns, daß Dr. B. diese Irrtümer aufdeckte, indem er sorgfältig arbeitete und vorsichtig urteilte, wie auch seine zwei beratende Professoren, Dr. W. Schmidt-Tübingen und Dr. A. Ehrhard-Straßburg, bezeugten. Vor allem aber hoffen und wünschen wir, daß auch dem jungen Forscher bei künftigen Arbeiten ein erfolgreiches Neuland beschieden sein möge.

Dr. Jegel.

Als Dr. Rudolf Kleinpaul seine „Volkspsychologie, das Seelenleben im Spiegel der Sprache" (Berlin und Leipzig, G. I. Göschen, 1914. Mk. 4,80), veröffentlichte, schenkte er uns ein ganz entzückendes Buch;

denn es ist voll von Ergebnissen der verschiedensten Wissenschaften, besonders Kulturgeschichte im weitesten Sinne des Wortes und vor allem der Sprachwissenschaft, und doch frei von aller Trockenheit, welche immer noch vielfach als Kennzeichen wahrer Wissenschaftlichkeit gilt. Daß der Forscher Quellenverweise vermißt, muß ich trotz alledem hervorheben. Wenn ich sagen wollte, was in dem Buch steht, so müßte ich es nochmals abdrucken: denn bei dieser Arbeit kommt es nicht sowohl darauf an, was in ihr niedergelegt ist, sondern wie der Stoff dem Leser nahegebracht wird. Doch läßt sich das, was der Verfasser will, mit seinen eigenen Worten kurz zusammenfassen. „Er erstrebt nicht eine Psychologie für das Volk oder eine Beschreibung der Volksseele, die sich in der Sprache, Religion und Sitte spiegelt. Volkspsychologie nennt er die Psychologie, die das Volk treibt. Als Gegenstand wird das weite Feld der Sprache ins Auge gefaßt (S. 9 10)". Der Verfasser will also beweisen, daß die während des Gebrauches gewordene Sprache unbewußte Psychologie ist. Wer nach dem Lesen dieser 208 Seiten, über deren Hauptgedanken außer einem guten Inhalts- auch ein brauchbares Wortverzeichnis unterrichtet, noch zweifelt, daß die Menschheit bei allen Verschiedenheiten, welche durch die von der Umwelt bedingten Lebensformen veranlaßt werden, ein Ganzes bildet, dem ist nicht mehr zu helfen: es geht ein gemeinsamer Zug durch alle behandelten Sprachen hindurch, Beobachtungen der Ereignisse des Alltags und Benennung derselben mit dem bestmöglichsten Ausdruck. Er läßt zugleich die Entstehungsursache des Wortes mindestens ahnen und dem vergleichenden Sprachforscher und Psychologen sehr oft klar erkennen. Bei allem Gemeinschaftlichen, das die verwandten Ausdrücke aufweisen, hat jedes Volk — wenn ich dieses Wort ohne weitere Begriffsbestimmung einmal gebrauchen darf — seine Besonderheiten. Sie erklären sich aus der Wesensart des betreffenden Volkes oder — richtiger — lassen dieselbe erschließen. Das Gesetz der Wechselwirkung wird jedem, der nicht mit Gewalt gegen dasselbe blind sein will, auf Schritt und Tritt sinnenfällig. Deshalb mögen das Buch alle lesen, welche in völkische Eigenart und vor allem in die unserer deutschen Stämme eindringen wollen. Gerade in der Gegenwart, die ungeheure trennende Mauern zwischen den einzelnen Völkern aufrichten will, muß das gemeinsame Gut beachtet werden; denn es wird mit manchen scheinbar unbedeutenden und doch wichtigen Einzelzügen uns näher gebracht, als langatmige Schilderungen vermögen. Daß der Verfasser selbstverständlich nur einzelne Punkte hervorhebt und gerade in der Beschränkung sich als Meister zeigt, versteht sich von selbst, soll aber doch besonders betont werden, damit nicht jemand mit übertriebenen Vorstellungen an das Buch herantritt und enttäuscht, weil er das Erwartete nicht findet, das viele Anregende gering schätzt. Dem Verfasser gebührt besonders warme Anerkennung, daß er viele sehr geläufige Tatsachen von neuen Seiten beleuchtet, indem er sie in Zusammenhang setzt, und zugleich ein sehr anregendes, fast spannend geschriebenes Buch, das auch der Nichtfachmann mit großem Vergnügen und viel Nutzen lesen wird, für die Allgemeinheit geschaffen hat.

Dr. Jegel.

Ein Abbild im kleinen, wie deutsche Zähigkeit vorgestecktes Ziel im Auge behält und durchführt, bieten die mit gewohnter Regelmäßigkeit erscheinenden Bände der Monumenta Germaniae Paedagogica.

Dank der Geschicklichkeit, mit welcher der Schriftleiter (z. Zt. Univ.-Prof. Dr. Max Herrmann) der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte in Kehrbachs Geiste tätig ist, werden abwechselnd die einzelnen deutschen Stämme und Zeiträume berücksichtigt.

1913 behandelte im 52. Bande Schulrat Dr. Julius Richter das Erziehungswesen am Hofe der Wettiner-Albertinischer Hauptlinie, indem er sehr verständnisvoll Urkunden und Aktenstücke auswählte und auch die Haupttatsachen in allgemeinen Darlegungen herausarbeitete. Den 53. Band widmet der Münchener Professor Dr. Franz Zwerger der Geschichte der realistischen Lehranstalten in Bayern (Berlin, Weidmann, 1914, 804, 63, S. 12 M).

Auf Grund von selbständigem Aktenstudium und zahlreichen fremden Quellenveröffentlichungen und Bearbeitungen, welche auf über 8 Seiten aufgezählt und zum Teil auch wörtlich benützt werden (s. z. B. Anm. S. 432), schildert er vor allem die Verhältnisse in Altbayern (besonders München) und Franken (Nürnberg). Zahlreiche Ausblicke und Andeutungen lassen erkennen, wie aus dem ganzen deutschen Sprachgebiet sich die Fäden von und nach Bayern schlangen (z. B. S. 9 und 51). Entsprechend den allgemeinen Richtlinien, welche die herausgebende Gesellschaft aufgestellt hat, bietet Dr. Z. seinerseits auch Verarbeitung des Stoffes und Abdruck von Quellen. Letztere fügt er mit feinem Gefühl und Geschick ein, nur der von der Gesellschaft gewünschte Gebrauch der zeitgenössischen Rechtschreibung stört mich, der ich lieber die Grundsätze der badischen historischen Kommission anwende, mitunter etwas. Wenn auch der Verfasser seine persönliche Liebe, die auf seiten der behandelten Lehranstalten ist, natürlich nicht verleugnet (z. B. Seite 4, 7 ff., 11 ff., 18, 22, 50, 61, 80, 385), so widersteht er doch der Versuchung, den Richter der Vergangenheit zu spielen, ohne daß er selbstverständlich auf maßvolles, eigenes Urteil verzichtet (z. B. Seite 28, 45 ff., 82, 87, 112, 135, 149, 168 ff., 213, 271, 343). Noch weniger wollte er, der auch die humanistische Bildung hochschätzt, eine einseitige Parteischrift mit geschichtlichem Mantel schreiben (vgl. S. 37). Infolgedessen vermeidet der Verfasser auch fast immer die Nutzanwendung früherer Erfahrungen für die Gegenwart zu ziehen und überläßt es dem Leser, aus der Vergangenheit für seine Zeit zu lernen, wie Gutes zu wirken und Fehler zu vermeiden sind. Diese wohltuende Zurückhaltung sollte sich zwar bei einem wissenschaftlichen Buche von selbst verstehen, ist aber, wie auch ich bei Besprechungen an dieser Stelle erwähnen muß, nicht überall gegeben. Das deshalb nicht genug zu rühmende Verfahren Dr. Z.s liegt m. E. in seinen gediegenen geschichtlichen Kenntnissen begründet; denn sie bewahren ihn vor einseitigen, übereiligen Schlüssen und unnötigen Ausfällen gegen Andersdenkende. Bei aller Gelehrsamkeit, welche auch in zahlreichen Anmerkungen ihren Niederschlag gefunden hat, ist das Buch nicht langweilig zu lesen, weil wir spüren, daß mitunter sehr heißblütige, leidenschaftliche

Menschen die bayerische Schulgeschichte machten. Dr. Z. läßt aber die einzelnen Persönlichkeiten uns nicht nur durch Schilderung ihrer Taten wieder lebendig werden, sondern gibt auch von allen bedeutenden Männern kurze Lebensbeschreibungen. Sie regen zusammen mit den Bemerkungen über das Schicksal der einzelnen Anstalten zu weiterer Arbeit an; denn mit Recht hat Dr. Z. Ortsgeschichtliches nu berührt, „wo es für die Stellung in der Geschichte der Erziehung und des Unterrichtes zur Gewinnung eines Gesamtbildes von Bedeutung war". (Vorwort S. V.) Mögen diese verschiedenen Anregungen vielfach beachtet werden, damit die Beilagen der Schuljahresberichte die Erziehungsbüchereien mehr bereichern, als es mitunter durch manche dem Schulbetrieb etwas fernerliegende Stoffe geschieht (vgl. S. 115). Für derartige Untersuchungen bietet außer den Anmerkungen auch das sorgfältige Inhaltsverzeichnis um so mehr brauchbare Winke, als es zum Unterschied von den meisten Artgenossen auch Ergänzungen bietet (Vorwort VI). Eine Sonderarbeit könnte z. B. auch untersuchen, welche Wirkungen sich ergaben, daß auch die Realschulen gleich der älteren Schwester, zu der sie in einen Gegensatz traten, mehr Kenntnisse als Können übermitteln wollten (vgl. S. 11 und 48). Der Nützlichkeitsgrundsatz hat zusammen mit dem Berechtigungswesen immer wieder seinen Einfluß geäußert (vgl. auch S. 67) und mitunter alle philosophischen Gedanken über Erziehen und Bilden beiseite geschoben. Eine neue Abhandlung könnte auch den inneren Zusammenhang zwischen dem orbis Pictus des Comenius, den Schülerversuchen der Gegenwart, dem Handfertigkeits- (vgl. z. B. S. 72 und 353 ff.) und Anschauungsunterricht (vgl. S. 43), dem Leitgedanken unseres Münchener Oberstudienrates Dr. Kerschensteiner (vgl. m. Besprechung seines Buches „Charakter und Charakterbildung" in dieser Zeitschrift) klarlegen und zeigen, wie alle diese Anordnungen aus einer richtigen Erkenntnis in die Wesensart der Jugend flossen. Nicht nur auf diesem engbegrenzten Gebiete, sondern auch bei allen anderen Maßnahmen die Triebfeder festzustellen (vgl. z. B. S. 207 ff., 247 ff., 237 ff.) und auch zu entwickeln, wie weit sie willkürliche Versuche oder auf Erfahrungen, welche die Kindesnatur zu erkennen sich bemühten (vgl. 301), begründet waren, wäre auch eine sehr dankenswerte Ergänzung und Verarbeitung des mit Bienenfleiß und großem Verständnis gesammelten und gesichteten urkundlichen Stoffes bei Dr. Z. Daß er so entsagungsvoll in erster Linie Kärrner sein wollte, der sich peinlich hütete, Tatsachen durch Darstellung zu verzerren, müssen wir ihm m. E. ganz besonders danken. Hoffentlich ist es Dr. Z. vergönnt, auch die Entwicklung der realistischen Lehranstalten, einschließlich der Technischen Hochschule sowie ihrer Vorläuferin, der Polytechnischen Schule, und Forstschule im 19. Jahrh. zu schreiben, wenn die Gesellschaft für deutsche Erziehungsgeschichte usw. ihren Grundsatz, mit dem beginnenden 19. Jahrh. abzuschneiden, endlich aufgibt. Über diese Grenze kann man bekanntlich sehr verschiedener Meinung sein. Dr. Jegel.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

Deutsche Literatur.

Agrippas v. Nettesheim magische Werke. 5 Bde. Berlin, Barsdorf.

Alfarabi, Über den Ursprung der Wissenschaften (de ortu scientiarum). Eine mittelalterliche Einleitungsschrift in die philosophischen Wissenschaften. Herausgegeben von C. Baeumker. Münster, Aschendorff.

Baeumker, Cl., Der Platonismus im Mittelalter. München, Franzscher Verlag.

— Roger Bacons Naturphilosophie, insbesondere seine Lehren von Materie und Form, Individuation und Universalität. Münster, Aschendorff.

Erdmann, B., Gedächtnisworte auf Leibniz. Berlin, Reimer.

Füllkrug, G., Nietzsche und der Weltkrieg. Schwerin, Bahn.

Geyser, J., Neue und alte Wege der Philosophie. Münster, Schöningh.

Grabinski, B., Neuere Mystik. Hildesheim, Borgmeyer.

Grau, K., Die Entwicklung des Bewußtseinsbegriffs im 17. und 18. Jahrhundert. Halle, Niemeyer.

Herbertz, R., Prolegomena zu einer realistischen Logik. Halle, Niemeyer.

Hessen, J., Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus. Münster, Aschendorff.

Heynen, W., Diltheys Psychologie des dichterischen Schaffens. Halle, Niemeyer.

Intermediarius, Christliche Theologie und Kosmosophie nach d. Zeichen d. Heiligen Graal. Leipzig, Xenien-Verlag.

Kraus, O., Anton Marty. Sein Leben und seine Werke. Halle, Niemeyer.

Lasson, G., Was heißt Hegelianismus? Berlin, Reuther.

Martin, A., Coluccio Salutati und das humanistische Lebensideal. Leipzig, Teubner.

Mong Dsi (Mong Ko), Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von R. Wilhelm. Aus der Sammlung: Religion und Philosophie Chinas. Jena, Diederichs.

Müller, W., Der Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Thomas v. Aquin. Münster, Aschendorff.

Reiner, J., Fr. Nietzsche, der Immoralist und Antichrist. Stuttgart, Frankh.

Stockum, Th. C. van: Spinoza-Jacobi-Lessing. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Literatur und Philosophie des 18. Jahrhunderts. Groningen, Noordhoff.

Spinozas Briefwechsel und andere Dokumente. Ausgewählt und übertragen von J. Bluwstein. Leipzig, Insel-Verlag.

Verweyen, J., Der Krieg im Lichte großer Denker. München, Reinhard.

Weiser, Ch., Shaftesbury und das deutsche Geistesleben. Leipzig, Teubner.

Windelband, W., Geschichtsphilosophie. Fragment aus dem Nachlaß. Herausgegeben von Bauch und Windelband. Berlin, Reuther.

— Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 7. Aufl. Tübingen, Mohr.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 161 H. 1. Kallen, Die Geschichtsphilosophie Martin Deutingers. Becher, Zur Kritik des parallelistisch-spiritualistischen Monismus.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. Bd. XI H. 1. Werniek, Der Begriff des physikalischen Körpers nach Mach.

Philosophisches Jahrbuch. Bd. 29 H. 2. Gutberlet, R. Eucken. Hahn, Bolzano und seine Auffassung von der Unsterblichkeit.

Logos. Bd. VI H. I. Troeltsch, Das Ethos der hebräischen Propheten.

Zeitschrift für pädagogische Psychologie und experimentelle Pädagogik. Bd. XVII H. 4. Brockdorff, Die neueren Ziele der philosophischen Propädeutik. Störring, Erwiderung auf die kritischen Entwicklungen Professor Külpes betreffend Professor Meumann. — Antwort von weil. Professor Külpe.

Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Bd. XI H. 3. Lucacs, Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik. Görland, Die Idee des Zufalls in der Geschichte der Komödie. Meyer, Der Typus des Künstlers in der Dichtung Thomas Manns.

Psychologische Studien. Bd. X H. 3. Wundt, Völkerpsychologie und Entwicklungspsychologie.

The philosophical Review. Vol. XXV, 2. More, The Parmenides of Plato. Proceedings of the fifteenth annual meeting of the American Philosophical Association.

The Monist. Vol. XXVI. 3. Sarton, The history of science. Jourdain, Richard Dedekind.

The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods. Vol. XII, 23. Miller, The religious implicates of Bergsons philosophy regarding intuition and the primacy of spirit.

— Nr. 24. Santayana, German philosophy and politics. Sabine, A new monadology.

Rivista di Filosofia. VII, 4. Maggiore, La religione di Fichte. Albeggiani, Il sistema filosofico di C. Guastella.

The New-Church Review. Vol. XXIII, 1. Gould, What the modern world thinks of Swedenborg. French, The religious philosophy of Swedenborg.

Archiv

für

Geschichte der Philosophie

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

XXX. Band.

Neue Folge

XXIII. Band.



BERLIN.

Druck und Verlag von Leonhard Simion Nf.

1917.



Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXIII. Band, 2. Heft.

V.

Franz C. Müller-Lyer.

Ein Nachruf.

Von

Wilhelm Börner.

Der tragische Tod, den Franz C. Müller-Lyer am 29. Oktober erlitt, wird im In- und Auslande aufrichtige Teilnahme und tiefe Trauer wachgerufen haben. Mit Müller-Lyer hat Deutschland einen seiner hervorragendsten Soziologen der Gegenwart und einen bedeutenden Philosophen verloren.

Was ihm innerhalb der deutschen Soziologie eine eigenartige Stellung verschaffte, war, daß Müller-Lyer ursprünglich, gleich Franz Oppenheimer, Arzt gewesen ist, also von der Naturwissenschaft zur Sozialwissenschaft kam, während die führenden Soziologen der Gegenwart in Deutschland fast durchwegs ihren Ausgangspunkt von der Philosophie nehmen, wie P. Barth, F. Tönnies, L. Stein, A. Vierkandt, R. Eisler, G. Simmel u. a. Am nächsten dürfte ihm noch der österreichische Forscher R. Goldscheid kommen, dessen soziologische Lehren auch einen starken naturwissenschaftlichen Einschlag haben. Die ersten wissenschaftlichen Arbeiten von Müller-Lyer erstrecken sich auf das Gebiet der Psychophysik und Psychophysiologie und erfreuen sich bei den Psychologen hohen Ansehens.

Erst nachdem er seine Stelle als Psychiater an der Universitätsklinik in Straßburg aufgegeben, Frankreich und England bereist und sich als Privatgelehrter nach München zurückgezogen hatte, begann Müller-Lyer die Ausführung seines weitschichtigen soziologischen Planes. Freilich erkennt man schon an dem ersten, 1908 erschienenen

Teil des groß angelegten Lebenswerkes, daß es in vieljährigem Forschen und durch selbständiges Denken entstanden und zur Reife gekommen ist. Denn dieses Buch über die „Phasen der Kultur und die Richtungslinien des Fortschritts“ zeigt bereits den Meister seines Faches. Müller-Lyers großes Verdienst besteht darin, daß er die vergleichende Methode der Naturwissenschaften auf die Kulturentwicklung anwandte und die „phaseologische Methode“ begründete. Diese besteht darin, daß zunächst das Gesamtgebiet der Kultur in einzelne Teile zerspalten wird, wie Wirtschaft, Familie, soziale Organisation, Sprache, Wissen, Glauben, Moral, Recht, Kunst und daß sodann auf jedem dieser Untergebiete der Verlauf, den die Kulturerscheinungen von ihren Anfängen bis zur Gegenwart genommen haben, in eine Folge von Phasen zerlegt wird. Aus dem Vergleiche der einzelnen Phasen untereinander ergeben sich gewisse Linien, nach Müller-Lyer die „Richtungslinien des Fortschritts“. Diese Richtungslinien lehren die Vergangenheit verstehen und dienen den Menschen zugleich als Wegweiser für die Zukunft. Denn die Ermittlung der in der Kulturentwicklung wirkenden soziologischen Mächte deckt die Gesetzmäßigkeiten dieser Entwicklung auf und gestattet dadurch bis zu einem gewissen Grade, aus den vergangenen Phasen die künftigen vorauszu a h n e n , wenn auch freilich nicht mit Bestimmtheit vorauszusagen. Müller-Lyer kommt auf anderem Wege wie August Comte füglich zu derselben Erkenntnis: „Savoir c'est prévoir“. Die Methode, die er anwendet, ist also diese: von den soziologischen Tatsachen gelangt er zu den Kulturphasen, von diesen zu den Richtungslinien des Fortschritts und von diesen zu den Gesetzmäßigkeiten der Kulturentwicklung. Nur ein Gelehrter wie Müller-Lyer, der in so hohem Maße alle einschlägigen Hilfswissenschaften beherrschte, konnte die Ausführung eines solchen wissenschaftlichen Gebäudes in Angriff nehmen. Leider ist es infolge des frühen Todes von Müller-Lyer nicht zur Vollendung gekommen. Aber schon die vorhandenen Teile, welche die Wirtschaft, die Ehe, die Familie und die Liebe behandeln, sind Werke von anerkannt dauerndem Werte. Durch eine großzügige Synthese aller bisherigen Ergebnisse der Detailforschung ist es Müller-Lyer gelungne, die Soziologie zu einer von jedem spekulativen, metaphysischen Beiwerk befreiten Erfahrungswissenschaft zu machen, die in solcher Reinheit und zugleich solchem Umfange bisher noch niemals, auch nicht von Herbert Spencer, konzipiert worden ist.

Weil die phaseologische Betrachtungsweise das Ziel erkennen läßt, dem die Kulturbewegung zustrebt, so ergibt sich aus ihr die Möglichkeit und die Notwendigkeit einer „Kulturbeherrschung", die Müller-Lyer in den Mittelpunkt seiner Philosophie stellt. Diese hat einen ausgesprochen praktischen, aktivistischen Charakter, ist in dem Werke „Der Sinn des Lebens" (München 1910) niedergelegt und weist dieselben Vorzüge auf wie seine Soziologie: sie ist streng wissenschaftlich fundiert und schaltet metaphysische Voraussetzungen grundsätzlich aus. Müller-Lyer hat seine Welt- und Lebensanschauung „euphorische Philosophie" oder „Euphorismus" genannt. Er versteht darunter eine Philosophie, welche „die vollkommene Persönlichkeit als den obersten Zweck und den vollkommenen Staat als das letzte Ziel betrachtet und diese beiden höchsten Werte durch Kulturbeherrschung zu verwirklichen sucht". Müller-Lyer sieht — auch hierin mit Comte verwandt — die metaphysische Stufe des menschlichen Denkens für überwunden an und stellt sich auf den Standpunkt des Positivismus, der Wirklichkeitsphilosophie. „Wir verlangen" — so schreibt er einmal — „von einer guten Philosophie nicht mehr, daß sie uns alle Probleme löst, sondern daß sie uns sagt, welche Fragen beantwortet werden können, welche nicht." In diesem Sinne war Müller-Lyer einer der vorgeschrittensten Denker der Gegenwart in Deutschland. Diesem Umstande verdankte er auch die einstimmige Wahl zum Vorsitzenden des „Deutschen Monistenbundes", nachdem W. Ostwald 1915 die Stelle niedergelegt hatte. (Schon im Jahre 1911 wurde eine eigene Vereinigung gebildet, deren Aufgabe die Pflege und Ausbreitung der euphorischen Philosophie ist.) So hat die deutsche Wissenschaft, die Philosophie und die größte Organisation der freiheitlichen Kulturbewegung in Deutschland mit Müller-Lyer eine geschätzte Stütze, bzw. einen anerkannten Führer verloren. Alle, die ihm aber persönlich nahe standen, betrauern überdies noch einen großen, schlichten und guten Menschen.

VI.

Zum Wesen der Schlaflosigkeit.

Ein Beitrag zur Theorie vom „Unbewußten Denken"[1] und zur Mechanik der Gedankenassimilation.

Von

Prof. Dr. Albert Adamkiewicz, Wien.

In der lebenden Substanz der einfachen wie der zusammengesetzten Zellen, — der Gewebselemente, der Organe und der Organismen spielen sich physikalische und chemische Prozesse von höchster Komplikation ab, die sich zueinander in Gleichgewicht setzen und deren durch dieses Gleichgewicht geschaffene Harmonie das ist, was wir „Leben" nennen.

Unterhalten wird dieser Betrieb durch einen Verbrauch an Spannkräften, d. h. Stoffen, die dem Organismus und seinen Organen und Elementen als Nahrungsmittel zugeführt werden und die ihn als Abfallsstoffe in derjenigen Menge wieder verlassen, welche von den Nahrungsstoffen übrig geblieben, nachdem sie zur Unterhaltung der Lebensvorgänge verbraucht worden sind.

Solange die lebende Substanz als Zelle, Organ und Organismus nichts anderes tut, als daß sie lebt, ist dieser Betrieb der Stoffaufnahme und Stoffabgabe auf den niedrigsten Stand seiner Leistung eingestellt und ein Vorgang, welchen man als „Selbstzweck" bezeichnen kann, da er nur sich dient, seinem Zweck, seiner Existenz und ausschließlich dem Leben, — der nach außen, d. h. eine über seine Existenz hinausgehende, eine andere als dem eigenen Leben dienende Wirkung nicht ausübt.

Nun gilt der Physiologie gerade die äußere Wirkung des lebenden Organismus, seiner Teile und Elemente als das Merkmal ihrer

[1] Adamkiewicz: Über das „Unbewußte Denken" und das Gedankensehen. Wien 1904.

Tätigkeit, während sie den Zustand der lebenden Substanz, wo dieses Merkmal fehlt, als „Ruhe" bezeichnet.

Da nun aber das Leben an sich, auch ohne Entfaltung einer äußeren Wirkung schon eine große und höchst komplizierte Leistung ist, so geht daraus hervor, daß die organisierte Materie, so lange sie lebt, überhaupt niemals ruht. — Sie ruht erst dann, wenn sie stirbt. —

Der Lebensprozeß ist also auch ohne äußere Wirkung nicht nur niemals „Ruhe", sondern steht zur Ruhe im vollen Gegensatz, — in demselben, in welchem Leben und Tod zu einander stehen.

Weil aber der Lebensprozeß an sich weder Ruhe ist, noch Tätigkeit der lebenden Substanz auf der Höhe ihrer Leistungsfähigkeit, sondern sozusagen auf die Abszissenlinie eingestellte minimale Arbeit, mit der sich die Wissenschaft bisher noch nicht beschäftigt hat, so habe ich es vorgeschlagen, den Zustand der nur Lebensarbeit verrichtenden Zellen, Organe und Organismen als den ihrer „Inaktivität" zu bezeichnen, während ich den Zustand ihrer vollen, nach außen sich äußernden Leistungsfähigkeit als den ihrer „Aktivität" angesehen habe.[1])

Organe und Organismen haben die Bestimmung, einem Ganzen zu dienen, — die Organe dem Körper, — die Organismen der Gesamtheit der organischen Welt.

Sie erfüllen diese Aufgabe vermöge ihrer Aktivität, während sie vermöge ihrer Inakitvität ihrer eigenen Erhaltung dienen.

Nun steht die Inaktivität der lebenden Substanz zur Ruhe im Gegensatz und ist doch keine nach außen zur Wirkung kommende Arbeit.

Folglich kann sie nichts anderes bedeuten, als einen Zustand des Rastens, der ebenso im Schlummer und im Schlaf der Organismen, wie die Aktivität, der Zustand ihrer vollen Leistungsfähigkeit, im Wachen ihren Ausdruck findet.

Man kann deshalb sagen: Für die Aufgaben der Selbsterhaltung der lebenden Substanz (der höheren Organismen) genügt der Schlaf. — Den Dienst für das Ganze erfüllt sie im Wachen.

---

[1]) Vgl. Über das aktive und das inaktive Ich. Ztschr. f. kl. Med. 1901. Bd. 42. — Über das unbewußte Denken und das Gedankensehen. Wien 1904. — Die Eigenkraft der Materie und das Denken im Weltall. Wien 1906.

Geweckt zu diesem Dienst wird die organisierte Materie durch den Ruf der Erregungen, welche entweder in ihr oder außerhalb derselben entstehen und entweder durch ihre eigenen Bedürfnisse oder durch diejenigen des Ganzen und so durch die an sie gestellten Anforderungen des Lebens hervorgerufen werden.

Die Wirkung des Weckrufes aber hängt außer von der Stärke dieser Anforderungen vor allem von der Leistungsfähigkeit des geweckten Organismus und seiner Teile ab.

Die Wirkung des Weckrufes aber hängt außer von der Stärke dieser Anforderungen vor allem von der Leistungsfähigkeit des geweckten Organismus und seiner Teile ab.

Und diese Leistungsfähigkeit endlich wird durch die Vorräte an Betriebsmaterial bestimmt, welche ihr im Augenblick des Erwachens, d. h. der Erregung der lebenden Substanz, zur Verfügung stehen.

Daraus ergibt sich die wichtige Tatsache, daß Aktivität und Inaktivität der lebenden Substanz zueinander in funktioneller Abhängigkeit stehen. Und speziell folgt aus dieser Tatsache der bedeutsame Schluß, daß die Inaktivität ein den aktiven Zustand der lebenden Materie und alles dessen, was sie umfaßt, vorbereitendes Stadium ist, das die Leistungsfähigkeit dieser Materie bestimmt.

Diese fundamentalen Beziehungen der beiden Zustände der lebenden Substanz, ihrer Aktivität und ihrer Inaktivität, für die organische Lebensleistung, d. i. für die Funktion im ganzen organischen Reich, also für die Leistung der einzelnen Organe des lebenden Körpers und dadurch des Ganzen findet in der gesetzmäßigen Naturerscheinung ihren allgemeinen Ausdruck, daß im gesamten Reich der Lebewesen Tätigkeit und Rast regelmäßig und periodisch miteinander abwechseln

Die Pflanzen rasten im allgemeinen und wo die Kunst sie nicht wider ihre Natur „treibt", im Winter und entfalten im Sommer ihre fruchtbare Arbeit — auf Grund der im Winter gesammelten Kräfte. Und von den Tieren machen es die Winterschläfer ihnen nach.

Bei den übrigen Tieren und den Menschen wechseln Phasen der Arbeit und der Rast nicht nur wie Tag und Nacht, sondern zugleich auch mit ihnen.

Während also Menschen und Tiere schlafen und rasten, arbeiten ihre Organe in aller Stille fort. Und diese abgeschiedene, weltfremde Nachtarbeit der Teile bereitet die Tagesarbeit des Ganzen für sich und die Welt vor.

Die Tagesarbeit des Menschen zerfällt in zwei Hauptgruppen: in die körperliche und in die geistige Arbeit, — in Bewegung und Denken.

Somit sind Rast und Schlaf Vorbereitungen und Sammlungen für Denken und Bewegung.

Die körperliche Arbeit ist mechanische Leistung und fordert eine doppelte Vorbereitung: 1. den leistungsfähigen Zustand der die mechanische Arbeit verrichtenden Organe, der Muskeln und 2. den Vorrat an Material, welches bei der mechanischen Arbeit der Muskeln verbraucht wird und Substrat der mechanischen Kraft wird.

Die geistige Arbeit setzt gleichfalls eine zweifache Vorbereitung voraus: 1. den leistungsfähigen Zustand der die geistige Arbeit verrichtenden Werkstätten, d. i. der Ganglienzellen der Rinde des Großhirns und 2. den Vorrat des Materials, welches bei der Denkarbeit verbraucht wird und dem Denkprozeß als materielles Substrat zugrunde liegt.

Die durch die Arbeit der Muskeln verursachte Abnützung von Muskelsubstanz fordert, da die Muskeln im wesentlichen aus Eiweiß und zwar aus Myosin bestehen, einen Ersatz von Myosin.

Dieser Ersatz findet aus dem Eiweiß der Nahrung statt, das durch die Verdauung im Magen in Pepton, d. h. in einen an sich formlosen Eiweißgrundstoff[1]) von eigenartigen Eigenschaften verwandelt wird, der die Fähigkeit hat, nicht nur leicht resorbiert zu werden, sondern auch der Resorption in allen Organen, in die ihn der Blutstrom trägt, den jedem Organe und jeder Zelle eigentümlichen und speziellen Eiweißkörper zu ersetzen. — (Diese von mir im Jahre 1872 gefundene Tatsache ist in neuerer Zeit von anderer Seite (Abderhalden) als eine eigene und „neue Entdeckung" ausgegeben worden.)

So wird unter dem Einfluß des Protoplasmas der Muskelzellen an Stelle des verbrauchten, aus dem verdauten Eiweiß der Nahrung, dem Pepton, neues Myosin gebildet.

---

[1]) Adamkiewicz: Natur und Nährwert des Peptons. Berlin 1872.

Die Arbeit des Muskels selbst geht auf Kosten von Kohlenhydraten, Fett und Zucker vor sich, die das Blut den Muskeln gleichfalls zuführt und die sich in den Muskeln während ihrer Inaktivität sammeln.

Weil die Inaktivität der Muskulatur, deren Masse zwei Drittel des Körpers beträgt, selbst als Ausdruck des vegetativen Minimums ihrer Lebensexistenz die Fortdauer der Funktionen aller Organe des vegetativen Lebens, Herz, Gefäße, Darm und Drüsen, voraussetzt, so würde diese beständige und nie rastende Arbeit der Organe des vegetativen Lebens dem hier dargelegten und begründeten Gesetz von der Aktivität und der Inaktivität der lebenden Substanz direkt widersprechen, stände es nicht fest, daß auch die Beständigkeit und Rastlosigkeit der Arbeit der vegetativen Organe nur eine scheinbare ist. — Denn der Darm arbeitet nicht immer. Die Drüsen funktionieren abwechselnd. Selbst ihre Bestandteile lösen sich gruppenweise in der Arbeit ab, wie ich das für die Schweißdrüsen[1]) direkt nachgewiesen habe und wie das auch für die Acini der Leber und der Nieren gilt. Auch das — scheinbar niemals rastende — Herz ist nicht immer tätig. Zusammenziehung und Erschlaffung zweier seiner Muskelgruppen, der systolischen und der diastolischen, wechseln beständig.

So groß der Verbrauch an Material bei der Bewegung ist, die mechanische Arbeit verrichtet und Wirkungen der Kraft vollführt, so gering ist der Stoffverbrauch bei der geistigen Arbeit, dessen unmittelbare Produkte Gedanken sind, die zwar materiell aus der Materie hervorgehen[2]), aber wie diese weder gewogen noch gemessen werden können und genau so, wie die Emanationen des Radiums, als wahre und doch reelle Imponderabilien aus ihrer Muttersubstanz entweichen.

Es ist deshalb der Wissenschaft bisher noch nicht gelungen, einen erhöhten Stoffverbrauch bei der geistigen Arbeit mit Sicherheit nachzuweisen. Und der Stoffverbrauch der Ganglienzellen des Großhirns eines stumpfsinnigen Philisters dürfte sich von dem — eines Genies kaum unterscheiden.

Und noch viel weniger kann wohl von einer Abnützung der Gangliensubstanz durch das Denken die Rede sein.

---

[1]) Die Sekretion des Schweißes. Berlin 1878. Hirschwald.

[2]) Über das unbewußte Denken und das Gedankensehen. Wien 1904.

Denn es geschieht beim Denken gewiß etwas ähnliches mit der Großhirnrindenganglie, wie es mit der Blume und der Blüte geschieht, wenn sie duftet. Sie erzeugt und spendet Duft, ohne mit dieser Gabe etwas vom eigenen Körper zu opfern.

Die Blüten duften solange sie leben und sie leben die ihnen von der Natur zugemessene Zeit, wenn ihnen durch Wurzel und Blätter aus Luft und Erde genügende Nahrung zufließt.

So denkt auch die Ganglienzelle der Großhirnrinde, solange sie lebt. Und Leben und Denken ist für sie ein und derselbe unbewußte Prozeß, den der nährende Blutstrom unterhält.

Weil aber hier wie dort der Schwerpunkt auf der richtigen und ausreichenden Ernährung liegt, deshalb sitzt, wie die Blüte im kreisenden Strom der Pflanzensäfte, — so auch die Ganglienzelle (wenigstens die größte, die kleinen werden osmotisch durch ein reiches Blutgefäßnetz versorgt) mitten im Strom des kreisenden Blutes und hat zu diesem Zweck eine ganz eigenartige Einrichtung von der Natur erhalten, der ich eine besondere und ausführliche Beschreibung gewidmet habe.[1])

Während also von einer Abnützung der Denkmaterie durch den Denkprozeß kaum gesprochen werden kann und soweit sie stattfindet, ihren Ersatz direkt aus dem Blute schöpft, so ist die Frage, wie sich die Großhirnrindenganglienzelle den eigentlichen Denkstoff, den Inhalt ihrer Denkarbeit und das Grundmaterial für ihre Denkoperationen verschafft, eine noch vollkommen offene.

Wenn ich diese medizinisch bisher noch gar nicht in Angriff genommene, geschweige denn behandelte Frage hier zu lösen versuche, so geschieht dies deshalb, weil meine Untersuchungen „Über das unbewußte Denken" mir die Mittel zu liefern scheinen, diese Lösung zu finden.

Meine Untersuchungen haben gelehrt, daß die Ganglienzelle der Großhirnrinde, also des Denkorganes, genau so wie jede andere Zelle des Pflanzen- und Tierreiches 1. eine Kardinaleigenschaft besitzt, d. h. etwas ganz Spezifisches und nur ihr Eigentümliches hervorbringt und 2. daß sie, was sie Spezifisches hervorbringt, in zweifacher Form äußert: aktiv und inaktiv.

---

[1]) Adamkiewicz: Der Blutkreislauf der Ganglienzelle. Berlin 1872. Hirschwald.

In der Pflanzenwelt bringt jeder Same eine ganz bestimmte Pflanze hervor und jede Zelle eines Pflanzenteils immer nur Zellen dieses Pflanzenteils. — Ich habe diese Wiedergeburt immer des Gleichen die „Isogenese" genannt und aus ihr auch den Irrtum der Deszendenzlehre abgeleitet.[1])

Für das Tierreich gilt sie genau ebenso wie für das Pflanzenreich, jedes Eichen produziert immer nur eine bestimmte Tierart.

Und wie jede Leberzelle immer nur eine Leberzelle und jede Leberzelle immer Glykogen und Gallenbestandteile, jede Nierenzelle immer nur Nierenzellen und Harn erzeugt, so erzeugt die Großhirnrindenzelle anatomisch nur Ihresgleichen und physiologisch Gedanken, — inaktiv die unbewußten, die von der Außenwelt und der Wirklichkeit unbeeinflußten — und aktiv die bewußten, die von der Außenwelt und der Wirklichkeit angeregten und beeinflußten.

Mit dem Augenblick, da die Ganglienzellen der Großhirnrinde entwickelt sind und zu leben anfangen, also ungefähr im fünften Monat ihres intrauterinen Daseins, entsteht in ihnen ebenso das Denken, wie in den Zellen der Harnkanälchen eines fünf Monate alten Embryo der Harn sich bildet. Und es besteht zwischen diesen beiden Tätigkeiten nur der durch die Kardinaleigenschaften der Substanz gebotene Unterschied, daß die Großhirnrindenganglienzelle allen anderen Körperzellen, also auch denen der Niere gegenüber, eine besondere Fähigkeit besitzt, die keiner anderen Zellenart der ganzen übrigen organisierten Welt zukommt, — nämlich die Fähigkeit der Wahrnehmung dessen, was in ihrem Innern spontan entsteht, also eine Art inneren Sehens, eines Sehens in sich, was wir als Träumen bezeichnen.

Dieses Träumen, das, wie wir eben erkannt haben, schon im intrauterinen Leben des Embryo beginnt und folglich ohne äußere Erregungen, abseits von der Außenwelt und der Wirklichkeit, und nur durch den Prozeß des Lebens hervorgerufen wird, also „inaktiv" ist, steht zu derjenigen Tätigkeit der Großhirnganglienzelle in einem gewissen Gegensatz, zu welcher sie angeregt wird durch die realen Einwirkungen der Außenwelt, durch die Eindrücke des Tages

---

[1]) Adamkiewicz: Die Formel der Schöpfung. Straßburg und Leipzig 1911.

und durch die Reize der Wirklichkeit, — also zu der ihres aktiven Zustandes.

Diese durch die Reize der Außenwelt erregte, durch die Sinne vermittelte, in dem Protoplasma ihrer Ganglie sich abspielende spezifische Tätigkeit der Großhirnrinde aber ist das „Denken". Da nun das Denken, das die Wirklichkeit zum Inhalt hat, nichts anderes ist als das, was wir Bewußtsein nennen, so ist die aktive Arbeit der Großhirnrinde gleichzeitig bewußtes Denken und die inaktive Tätigkeit der Großhirnrinde, das Träumen, unbewußtes Denken.

Über das Wesen des „unbewußten Denkens" habe ich bis jetzt Folgendes festgestellt:

1. Die Schöpfungen des unbewußten Denkens sind geistige Bilder, die die inaktive Großhirnrinde unablässig schafft, solange sie lebt, die sie aber selbst nur zum Teil als Träume wahrnimmt und die auch während des Wachens, von den helleren und stärkeren Sinneseindrücken wenn auch zurückgedrängt, also unwahrnehmbar, fortleben, um sich mit diesen zu mischen und aus der Tiefe des Unbewußten entweder von ihnen beeinflußt als reife Gedanken oder von der Wirklichkeit unbeeinflußt über ihre Schranken hinaus als Schöpfungen der Phantasie zu erstehen.

2. Wenn auch die Schöpfungen des unbewußten Denkens sich nicht an die Wirklichkeit halten, so umfassen sie sie doch. Und deshalb ist die ganze Wirklichkeit nur ein Teil ihres Inhaltes. Zu ihrer Domäne gehört alles, was ihre Werkstätten, die Ganglienzellen der menschlichen Großhirnrinde, als die höchst organisierten Gebilde der Schöpfung, nach oben hin krönen: — d. h. das All, mit seinem ganzen, folglich sichtbaren und unsichtbaren Inhalt.

3. Weil die Schöpfungen des unbewußten Denkens die sichtbare Welt umfassen, steht die Wirklichkeit nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich zu ihrer Verfügung, — und sie spiegelt ebenso die Gegenwart, wie sie die Vergangenheit zitiert und die Zukunft voraussieht. Und weil sie auch die unsichtbare Wirklichkeit umfassen, sind sie die Quelle aller Erfindungen und Entdeckungen und werden es solange sein, bis alle Erfindungen und Entdeckungen gemacht oder die Bedingungen, sie zu machen, ihnen genommen sein werden.

4. Insofern, als das unbewußte Denken über die Grenzen der Wirklichkeit hinauswogt, wird es zum Born der Phantasie und der

Dichtkunst. Und insofern das unbewußte Denken über seine eigenen Quellen und Werkstätten nicht hinausdringt, wird es niemals den Ursprung des Menschen und der Welt vollkommen ergründen, sondern ihrer Erkenntnis nur bis zu einer gewissen Grenze sich nähern. — Die Werkstätten des unbewußten Denkens sind, wenn auch die höchsten, so doch nur winzige Produkte der Schöpfung und können als solche nicht über sie hinausgehen — Wie ein Ei nicht klüger sein kann als die Henne.

5. Als einfache und ganz natürliche Produkte der dem lebenden Protoplasma eigentümlichen Schaffenskraft sind die Schöpfungen des unbewußten Denkens mechanisch und doch seelisch, geistig und doch materiell, phantastisch und doch, wie alles Seiende, vernünftig, wahr und logisch.

6. Der feste Pol in der Schöpfungen Flucht des Unbewußten ist die Persönlichkeit des unbewußt Denkenden. — Daher sieht sich auch der Träumende immer in eigener Gestalt, während alles andere um ihn her im Traume wechselt. Und weil das Denken immer nur diejenige Welt für wahr hält, welche es wahrnimmt, so ist der Träumende ganz in seiner Traumwelt befangen, hält dieselbe für Wirklichkeit und weiß von der Wirklichkeit gar nichts, — ein Zustand, der, wenn er die physiologischen Grenzen überschreitet, pathologisch werden, d. h. zum Wahnsinn führen kann. — Da aber bewußtes und unbewußtes Denken in ein und derselben Ganglie vor sich geht, diese Ganglie aber, wie alle Zellen und alle Materien das Gedächtnis als eine physische Eigenschaft[1]) besitzen, — so können die Schöpfungen des unbewußten Denkens ebenso und zwar auf ganz mechanischem Wege in das Bewußtsein gelangen, wie der Inhalt des bewußten Denkens Gegenstand des Unbewußten wird.

7. Wie endlich das unbewußte Denken gleich jedem anderen Zellenvorgang, beispielsweise der Harnsekretion, als einfacher mechanischer Vorgang des Lebens, wir können direkt sagen, des vegetativen Lebens, sich darstellt, indem es automatisch als Ausdruck desselben entsteht, so äußert es sein Wesen als eines einfachen, physio-

[1]) Vgl. Über das unbewußte Denken. — Zur Mechanik des Gedächtnisses. Ztschr. f. kl. Med. Bd. 40. — Über die Gedächtniskraft des Gehirnes und ihre Störungen. Prager med. Wochenschr. 1910, 15. — Intern. Med. Kongreß zu Budapest 1909. Verhandlungen II. Fasc. S. 203.

logischen Aktes darin, daß es genau so, wie beispielsweise eine Muskelzuckung, auch als einfache Reflexbewegung auftritt. Nur besteht zwischen einem reflektorisch erregten unbewußten Denkvorgang und anderen Reflexen der Unterschied, daß die gewöhnlichen Reflexbewegungen auf dieselben Reize immer in der gleichen Weise antworten und selbst an Form und Inhalt immer die gleichen bleiben, während das unbewußte Reflexdenken inhaltlich unbegrenzt ist, wenn es auch zu den es erregenden Reizen in gewissem Zusammenhang steht.

Reize, die das unbewußte Denken reflektorisch hervorrufen, gehen meist vom Darm oder von der Haut aus. Es sind das ungewöhnliche Einwirkungen auf beide während des Schlafes. Und was sie hervorrufen, sind Traumdichtungen von buntem und phantastischem Inhalt, in denen nichts als die Reizquelle, der Reflexbogen und der Reflexvorgang konstant sind.

Die Tatsache aber, daß das unbewußte Denken überhaupt reflektorisch erregt werden kann, scheint mir eine Handhabe zu bieten, auf dasselbe künstlich einzuwirken und so Träume künstlich hervorzurufen oder zu beeinflussen, was für Pathologie und Therapie der Psychosen nicht ohne Bedeutung sein dürfte. Hier dürfte sich der Forschung ein noch unbebautes, großes Gebiet eröffnen.

Zu diesen Feststellungen über das „unbewußte Denken“ möchte ich hier eine neue und nicht die unwichtigste fügen.

W a s d i e G r o ß h i r n r i n d e i m a k t i v e n Z u s t a n d a n E i n d r ü c k e n a u f n i m m t u n d s a m m e l t, d a s v e r a r b e i t e t d i e G r o ß h i r n r i n d e i m i n a k t i v e n Z u s t a n d, u m d a s R e s u l t a t d i e s e r V e r a r b e i t u n g d e m a k t i v e n G e h i r n, d. h. d e m B e w u ß t s e i n a l s f e r t i g e s P r o d u k t w i e d e r z u r ü c k z u g e b e n u n d z u r V e r f ü g u n g z u s t e l l e n. — Mit anderen Worten: D i e G r o ß h i r n r i n d e i s t i m i n a k t i v e n Z u s t a n d e i n L a b o r a t o r i u m d e s G e i s t e s, d a s d i e i m a k t i v e n Z u s t a n d e g e s a m m e l t e n E i n d r ü c k e, B e g r i f f e u n d V o r s t e l l u n g e n v e r a r b e i t e t u n d d a r a u s S c h l ü s s e u n d f e r t i g e G e d a n k e n b e r e i t e t, ä h n l i c h w i e e i n c h e m i s c h e s L a b o r a t o r i u m a u s c h e m i s c h e n R o h s t o f f e n c h e m i s c h e P r o d u k t e h e r s t e l l t.

Wenn die Einförmigkeit des Daseins mit seinen täglichen nicht tiefer in die Seele dringenden Erlebnissen durch Vorgänge freudiger oder schmerzlicher Art unterbrochen wird, welche das Bewußtsein

tief erregen, dann geschieht es regelmäßig, daß die im Bewußtsein brandenden Wogen im Unbewußten wiederhallen und so auch das unbewußte Denken erregen und folglich im Traume wieder erscheinen.

Es geschieht das gewöhnlich in der Weise, daß das das Bewußtsein erschütternde Ereignis nicht als ein ganz getreues Echo im Unbewußten widerhallt und folglich als Traum wieder auflebt, sondern es geschieht, daß Personen oder Dinge, die eine Hauptrolle in jenem Ereignis spielen, im Traum sich zeigen, während alles andere phantastisch kombiniert ist.

Wenn es sich hier, wie wir gesehen haben, um natürliche und zwar physische Dinge mechanischer Natur handelt, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß alle Wellen des Bewußtseins, alle Erregungen der aktiven Großhirnrinde, alle Vorgänge des Denkens, alle Vorstellungen, Begriffe und Akte der tätigen Psyche in das Organ des Unbewußten gelangen und daß diejenigen von diesen Eindrücken im Unbewußten spurlos untertauchen, ohne seine Oberfläche zu kräuseln, welche durch die Banalität ihres Alltagsinhalts indifferent sind, während diejenigen Eindrücke es um so mehr und bis zu turmhohen Wogen aufpeitschen, welche von der Banalität der täglichen Erlebnisse abweichen und durch die Eigenart und Ungewöhnlichkeit ihres Inhaltes über die Alltäglichkeit der Erlebnisse hinausbranden.

Hallen aber alle Erregungen der aktiven Rinde in der inaktiven wieder, ist somit die inaktive Rinde ein ständiges Repetitionsorgan der aktiven, dann haben wir es hier mit einer Einrichtung zu tun, in welcher diese Repetition auch eine ganz bestimmte physiologische Bedeutung haben und im Denkprozeß eine gesetzmäßige Rolle spielen muß.

Um das Wesen dieser Rolle zu finden, müssen wir solche Vorgänge in der Natur ins Auge fassen, bei welcher die Wiederholung einer Funktion ein regelmäßiger physiologischer Vorgang ist.

Es ist merkwürdig und wirkt im Hinblick auf die sublime Feinheit der Prozesse, in deren zartes Netz wir hier gedrungen sind, geradezu revoltierend, daß wir die Wiederholung als physiologischen Vorgang gerade bei den allergröbsten Verrichtungen des tierischen Körpers finden — beim Wiederkäuen des Rindes. — Trotzdem wirkt diese Erkenntnis befreiend. — Denn sie bestätigt die große Wahrheit.

daß alle Vorgänge in der Natur, ob sie hoch oder niedrig, geistig oder materiell, organischer oder anorganischer Natur sind, — ob sie daher die höchsten Probleme des Denkens oder die gröbsten Akte des vegetativen Lebens, die Ernährung, betreffen, immer ein und desselben Wesens sind und immer unter der Herrschaft derselben natürlichen Gesetze, der Gesetze der Mechanik, stehen, — die für alle ihre Verrichtungen nur ein Prinzip kennt, das der Eigenkraft der Materie.

Welche Bedeutung hat nun das Wiederkäuen des Rindermagens physiologisch?

Wenn die von den Zähnen des Rindes zermahlenen Gräser und Kerne, nachdem sie in den Magen gelangt sind, zum zweitenmal zerkaut, zum zweitenmal in den Magen befördert werden, so kann der Zweck dieser „Wiederkäuung" nur der sein, die selbst von den Säften des Wiederkäuermagens schwer angreifbare Nahrung des Rindes durch das wiederholte Zermahlen dem Verdauungschemismus zu erschließen und dadurch — assimilierbar zu machen.

Wie eine wissenschaftliche Erlösung befreit die hier gewonnen Erkenntnis, daß auch für die höchste physiologische Funktion des Menschen, — die des Denkens, dasselbe Prinzip gilt. Die am hellen Tage von der wachen Großhirnrinde aufgenommenen Eindrücke bilden eine noch unaufgeschlossene geistige Nahrung, die eines geistigen Verdauungsaktes bedarf, um assimilierbar zu werden.

Wenn dem Tage die Nacht folgt, die aktive Rinde inaktiv wird und in das Reich des Unbewußten versinkt, gelangt der geistige Inhalt der wachen Rinde in die Werkstätten und Laboratorien der inaktiven Großhirnrindenzellen und wird hier, geschützt von den Schleiern der Nacht, des Schlafes und der Weltentrücktheit von den Mühlsteinen des geistigen Laboratoriums zerrieben und in seinen Retorten gelöst, um als verarbeitetes, d. h. assimilierbares Material des Geistes, als fertiger Gedanke, durch die Apparate des unbewußten Denkens klar zu filtrieren.

So erhält eine Reihe von rätselhaften Tatsachen ihre natürliche und wissenschaftliche Erklärung.

Jedem Denker ist es bekannt, nicht nur, daß die besten Gedanken ihm in der Stille der Nacht kommen, wenn er geschlafen und sein Gehirn geruht hat, sondern auch, daß die Lösung schwieriger Auf-

gaben und die Antwort auf verwickelte Fragen, die ihm der Tag trotz aller Mühe nicht brachte, sich in der Ruhe der Nacht häufig ganz von selbst einstellen.

In dem Schlagwort vom „Beschlafen der Dinge" findet diese Erfahrung einen ganz vulgären Ausdruck.

Daß es sich hier tatsächlich um Vorgänge in der inaktiven Großhirnrinde handelt, geht noch besonders deutlich aus folgender Tatsache hervor.

Genau so wie die körperliche, kann auch die geistige Nahrung Bestandteile enthalten, die — unverdaulich sind. Dazu gehören Eindrücke, Vorstellungen und Erlebnisse von unnatürlichem und daher widerstrebendem Inhalt und geistig unüberwindlicher Härte.

Wie unverdauliche Stoffe den Magen, so beschweren solche Steine des geistigen Anstoßes das Organ, das sie zu verarbeiten bestimmt ist, das des unbewußten Denkens. — Indem sie dieses Organ über seine Leistungsfähigkeit hinaus bedrängen und es so aus seiner Ruhe bringen, stören sie das unbewußte Denken, das ihr Wesen ist und damit die Inaktivität der Großhirnrinde, die wiederum den Schlaf bedeutet.

Stören sie aber den Schlaf, so erregen sie den wachen Zustand. Und stören sie das unbewußte Denken, den Traum, so erregen sie das Denken.

Daraus folgt:

Die in die wache Großhirnrinde gelangenden Eindrücke werden während des Schlafes von ihr verarbeitet, verdaut und gelangen dann — wie aus einem Wiederkäuermagen — in das wache Gehirn zurück, um hier als fertiges geistiges Produkt, als „bewußter" Gedanke, aufzutreten.

Findet dieser Vorgang Schwierigkeiten, welche die Grenzen der physiologischen Kraft der inaktiven Großhirnrindenarbeit übersteigen, dann wird die inaktive Arbeit der Großhirnrinde, das unbewußte, traumerzeugende Denken der Großhirnrinde gestört. — Und diese Störung ist eine der Ursachen eines nicht immer so klar wie hier ergründbaren pathologischen Zustandes, — der Schlaflosigkeit.

VII.

Soeren Kierkegaard — ein Seelsorger für die Seelsorger.

Von

Lic. Dr. Kurt Warmuth,

Pfarrer an der Christuskirche in Dresden.

Es gibt nur ein Heil: das Christentum.
Es gibt für das Christentum nur ein Heil: die Strenge.
Das Christentum ist Innerlichkeit,
Verinnerlichung des Christentums meine Aufgabe.
Soeren Kierkegaard.

Soeren Kierkegaard erzählt in seinem Tagebuch[1]), daß sein Bruder Pastor Lic. theol. Peter Kierkegaard auf dem Pastorenkonvent zu Roskilde einen Vortrag über Martensen und ihn gehalten habe, in welchem er aus Martensen die Besonnenheit, aus ihm aber die Ekstase gemacht habe. Er bemerkt dazu: „Also ich habe Opfer gebracht, auf irdischen Lohn verzichtet — und nun ist der „herzliche" Bruder so gut, im Gegensatz hierzu Martensen, der auf jede Weise den Profit genommen hat, als Besonnenheit hinzustellen; denn ich, das Gegenteil von Besonnenheit, ich werde als Repräsentant der Ekstase hingestellt, vermutlich einer Art von Verrücktheit, wodurch Pastor Kierkegaard mit den Angriffen der ganzen höhnenden Menge, welche stets darauf ausgeht, mein Leben als eine Art von Verrücktheit hinzustellen, fast in Einverständnis kommt . . . Die Sache, der zu dienen ich die Ehre habe, ist die größte, die Dänemark je gehabt hat, die Zukunft des Christentums, eine Sache, die hier beginnen soll. Diese Sache ist, wie sich's gebührt, von meiner Seite mit Eifer und Anstrengung, mit Fleiß und Uneigennützigkeit so bedient worden, daß Dänemark

[1]) Hermann Gottsched, Soeren Kierkegaards Buch des Richters. Eugen Diederichs, Jena 1905 S. 191.

keine andere Sache besitzt, die ihr in dieser Hinsicht gleicht. Vielleicht meint die Gegnerschaft, daß ich dadurch, daß man meinen Bruder dazu brachte, als Wortführer gegen mich aufzutreten, einen Anlaß zu Lebensüberdruß bekommen könnte, so daß mir das Ganze verleidet würde. Eine Sache, welche ein ganzes Volk angeht, eine Sache, in welche die ganze Geistlichkeit kriminell hineingezogen ist, sollte sich plötzlich, während übrigens alles Stillschweigen beobachtete, in einen Privatzank zwischen zwei Brüdern verwandeln, in ein erwünschtes Motiv für Geschwätz und Stadtklatsch, gerade etwas für eine Krämerstadt und für ein Land, welches im Begriff steht, ganz und gar zu einer Krämerstadt zu werden . . . Ich habe gar keine Angst davor, Skandal zu erregen. Das Christentum des Neuen Testaments ist gerade eitel Skandal, das Wort selbst ist ja das griechische *σκάνδαλον*, welches beständig im Neuen Testament vom Christentum gebraucht wird.“ Aus diesen Worten erkennen wir Kierkegaards Gegensatz zur Geistlichkeit seiner Zeit, er fühlt sich als Kämpfer für das Christentum des Neuen Testaments, das er wesentlich als *σκάνδαλον* faßt. —

Beiläufig erwähnt sei, daß sein Bruder Pastor Peter Kierkegaard, später Bischof von Aalborg, in hohem Alter auf den schwermütigen Gedanken kam, er sei kein rechter Pfarrer und Oberhirt gewesen: er legte plötzlich den Bischofstitel ab, schickte dem König seine Orden zurück und predigte mit Vorliebe im Armenhaus — ein echt Kierkegaardscher Zug!

Auch jetzt soll von Soeren Kierkegaard die Rede sein. Ob er uns beistimmen würde, wenn er diese Zeilen lesen könnte? Wer weiß? Er hat einmal mit Schaudern davon gesprochen, daß eine trompetende Nachwelt ebenso „eselhaft“ wie die praktische Welt, in der er lebte, sich mit seinen Hosen beschäftigte, sich mit seinen Ideen und Schriften beschäftigen werde.[2]) Georg Brandes bemerkt hierzu: „Die Karikaturzeichnungen in dem Witzblatt „Korsar“ hatten Kierkegaards Beine in den Kreisen bekannt gemacht, zu denen sein Genie nicht hindurchgedrungen war. Seine Hosen hatten bei uns eine ebenso große Berühmtheit, wie in Frankreich 10 Jahre vorher Théophile Gautiers rote Weste.“[3])

---

[2]) Buch des Richters S. 106.

[3]) Georg Brandes, Gesammelte Schriften, 3. Bd. München, Albert Langen 1902, S. 258.

Nun, wir wollen jetzt in die Tiefe seines Wesens einzudringen suchen. Wir werden sehen, daß er, der von den Geistlichen seiner Zeit bestgehaßte, gerade den Geistlichen der Gegenwart viel zu sagen hat. Die Bedingung, die wir unserseits erfüllen müssen, ist die, daß wir ihm vorurteilslos nahen und uns von ihm beschenken lassen: er spendet mit der Freigebigkeit eines Königs. Mit Recht nennt er sich selbst „heimatberechtigt im Reiche der Genialität".

Dreierlei erschwert uns freilich sein Verständnis: die Sprache, in der er geschrieben hat; die Art, wie er geschrieben hat, und der herbe Klang seiner Stimme.[4])

Er hat selbst eingesehen, welche Mauer er um den blühenden Garten seiner Gedanken zog, als er seine Muttersprache wählte, um in ihr seine Gedanken auszudrücken. Er sagt: „Wenn ich einen Sohn hätte, würde ich zu ihm sprechen: Werde um Gottes willen nicht Schriftsteller in Dänemark; strebe darnach, so zeitig wie möglich eine fremde Sprache zu erlernen, so daß du in ihr schreiben kannst, schreibe keine Zeile auf dänisch, sondern beginne sofort in der fremden Sprache. Nicht allein, daß Dänemark ein kleines Land ist, wo du keinen Leser findest und man beinahe zusetzt, um Schriftsteller zu sein, sondern Dänemark ist überhaupt kein Land, es ist eine Provinzialstadt, eine Kneipe!"[5])

Was die Art seiner Darstellung betrifft, so besteht die Schwierigkeit darin, daß er mit dem Leser Verstecken spielt. Er verbirgt sich in den Hauptwerken seiner ersten Schaffensperiode hinter einer Reihe von Pseudonymen. Es ist nicht leicht, seine eigene Meinung herauszufinden. Man vermag es nicht aus einem Buch, man muß seine ganze Schriftstellerei in Betracht ziehen.

Vor allem aber mutet uns der tiefe, dunkle Klang seiner Stimme fremd an. Er ist so voll Ernst und Strenge und zugleich so voll geistigen Sprengstoffs, daß uns bei der Lektüre seiner Schriften zu Mute wird wie einem, der durch ein Land wandert, das von den Stößen eines Erdbebens schwankt. Er regt uns im Innersten auf, er läßt unsere Seele erzittern in der Sorge um ihr Heil. Er ist ein großer Seelenaufrüttler und damit ein Seelsorger im tiefsten Sinn. Ein

---

[4]) Vgl. Raoul Hoffmann, Kierkegaard et la certitude religieuse. Paris Fischbacher, S. 3.

[5]) Georg Brandes a. a. O., S. 442.

Kritiker der „Revue de Paris“ nennt ihn „bardé de fer“, d. h. mit Eisen beschlagen. Und Christoph Schrempf[6]), einer der scharfsinnigsten Kierkegaard-Kenner in Deutschland, ruft uns zu: „Ein angenehmer Lehrer ist er nicht, sein Studium ist nicht nur intellektuell anstrengend, sondern gemütlich angreifend; es ist sogar wirklich gefährlich.“

Es ist nicht leicht, ihn richtig zu beurteilen. Den einen ist er der beste dänische Prosaschriftsteller; den andern ist er der Inspirator Ibsens, dessen „Brand“ er hätte geschrieben haben können, und der durch Ibsens Vermittlung einen ungeheuren Einfluß auf die gesamte Moderne gewonnen hat; noch andere sehen in ihm den Anfänger der großen ethischen Bewegung, die Skandinavien seit einer Generation beherrscht.

Man hat ihn mit einer Reihe berühmter Männer verglichen: mit Socrates, den er besonders liebte, mit Vinet und Pascal, mit Schopenhauer und Nietzsche. Jedenfalls ist er der größte Philosoph Dänemarks, einer der bedeutendsten religiösen Denker der Neuzeit und einer der interessantesten Persönlichkeiten, die je gelebt haben. Er hat einer Zeit, die ohne Christentum oder in Gewohnheitschristentum dahinlebte, den Ernst des Christentums eingeschärft, er ist der christliche Socrates gewesen, der die Christenheit lehren wollte, was Christentum ist, der Streiter für das Ideal der Innerlichkeit, der alle Phrase und Erbärmlichkeit, alle Bequemlichkeit und Oberflächlichkeit angriff und eindringlich machte, daß es sich auf religiösem Gebiet um persönliche Entscheidung und unbestechliche Redlichkeit handelt.

Welche Wirkung geht noch heute von ihm aus! Der ausgezeichnete dänische Kierkegaard-Kenner Carl Koch[7]) sagt: „Kierkegaard übt fortwährend großen Einfluß in Dänemark aus; er wird viel gelesen, seine Gedanken sind in unserer religiösen und kirchlichen Entwicklung ein wirksames und heilsames Ferment; seine Spuren sind in philosophischen und theologischen Büchern, ja selbst in Romanen deutlich.“

Auch anderwärts beginnt man immer mehr zu erkennen, welch einen Schatz von religiös-ethischem Gehalt seine Werke bergen;

---

[6]) Soeren Kierkegaards Angriff auf die Christenheit, übersetzt von A. Dorner und Chr. Schrempf. Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag, 1896. S. XIV.

[7]) Carl Koch, Pfarrer in Ubberup bei Kalundborg: 1. S. K. tre Foredrag 1898; 2. S. K. og Emil Boesen; 3. S. K. Udvalg og Indledning, alle nicht ins Deutsche übersetzt. Ebenso nicht: P. A. Rosenberg, S. K. 1898.

vor allem in Deutschland, und das ist bezeichnend für die Gemütstiefe der Deutschen.

Eine ausgezeichnete deutsche Gesamtausgabe [8]) seiner Werke hat der Verlag von Eugen Diederichs in Jena herausgegeben.

Im gleichen Verlag erschien im Jahre 1905 „Das Buch des Richters“, Auszüge aus Kierkegaards Tagebüchern 1833—1855, von Hermann Gottsched in Basel übertragen. Wer Kirkegaard auf eine angenehme und leichte Weise kennen lernen will, dem sei dieses treffliche Buch auf das wärmste empfohlen; es läßt uns tiefe Blicke tun in sein großes, gutes Herz. Für Theologen von höchstem Interesse ist die Lektüre der Schriften aus Kierkegaards letzter Schaffensperiode, die in der Gesamtausgabe den 12. Band unter dem Titel „Der Augenblick“ bilden. Diesem Buch gebührt ein Platz in jeder Pfarrbibliothek; es stellt einen Pastoren-Spiegel dar, in dem sich keiner ohne inneren Gewinn beschauen wird. Mag auch vieles darin übertrieben und nur aus der großen persönlichen Gereiztheit des Verfassers zu erklären sein, dennoch enthält es viel Beherzigenswertes.

Von Übersetzern seien noch erwähnt Bärthold, Michelsen und Gleiß, Dorner und Julie von Reincke.

Als Interpreten kommen folgende in Betracht. Bärthold stellt ihn von seinem milden positiven Standpunkt aus dar. Georg Brandes behandelt ihn nach der Methode moderner psychologischer Literaturgeschichte und sucht seine Persönlichkeit nach den exakten Gesetzen Taines zu erklären. Martensen beurteilt ihn sehr ungünstig, vielleicht bestimmt durch eine persönliche Differenz, die in seiner

---

[8]) Soeren Kierkegaard, Gesammelte Werke. In 12 Bänden unverkürzt herausgegeben von Hermann Gottsched und Christoph Schrempf. Eugen Diederichs Verlag in Jena 1912.

Bd. 1 u. 2. Entweder — Oder.
Bd. 3. Furcht und Zittern. Wiederholung.
Bd. 4. Stadien.
Bd. 5. Begriff der Angst.
Bd. 6 u. 7. Philosophische Brocken. Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift.
Bd. 8. Die Krankheit zum Tode.
Bd. 9. Einübung im Christentum.
Bd. 10. Der Gesichtspunkt für meine schriftstellerische Wirksamkeit.
Bd. 11. Zur Selbstprüfung.
Bd. 12. Der Augenblick.

Selbstbiographie gelegentlich hervorblitzt. Jedenfalls ist ihm Kierkegaard sehr unsympathisch. Ich habe den Eindruck, als habe Martensen Kierkegaard um sein Genie und Kierkegaard Martensen um seinen Bischofsstuhl beneidet. Martensen nennt ihn „ein Meteor[9]), das durch sein Steigen wie seinen Niedergang einen eigentümlich gemischten Eindruck hervorgebracht habe“; er erwähnt die Worte eines seiner Freunde über ihn: „Er war ein edles Instrument, jedoch mit einem Riß im Resonnanzboden.“ In seiner Ethik[10]) wirft er ihm vor, daß er Jesum einseitig als Vorbild aufgefaßt und den Versöhner darüber in den Hintergrund gestellt habe. Doch das war ja Kierkegaards bewußte Absicht, das „Vorbild“ Jesu seiner Zeit einzuschärfen zur Weckung der Gewissen.

Seit 1890 hat Christoph Schrempf die Aufmerksamkeit stärker auf Kierkegaard gelenkt, nicht ohne Erfolg, weil er dessen revolutionär-polemischen Standpunkt mehr hervortreten ließ und dessen Konsequenzen selbst zog. Er sagt: „Ich danke es Kierkegaard, daß er mich nötigte, mit der Kirche und mit mir selbst abzurechnen, wobei ich zuerst mein Pfarramt drangeben mußte und dann dazu getrieben wurde, mein Konfirmationsgelübde als ein Mißverständnis zurückzunehmen!“ Schrempf hat freilich dem Glauben Vorschub geleistet, als ob sich Kierkegaard für eine bestimmte theologische Richtung in Anspruch nehmen ließe, was die Wertung Kierkegaards notwendig veräußerlichen muß, wie Eduard Platzhoff-Lejeune mit Recht bemerkt.

Harald Höffding[11]), Professor der Philosophie an der Universität Kopenhagen, stellt Kierkegaard vom Standpunkt der humanen Ethik aus dar.

Emil Rasmussen[12]) versucht, eine Analyse des geistigen Zustandes Kierkegaards zu geben und ihn als einen ausgeprägten Typus der epileptischen Geisteskrankheit hinzustellen.

---

[9]) Martensen, Aus meinem Leben III, S. 12 ff. Leipzig, Reuther, 1884.

[10]) Martensen, Ethik I, 277, und I, 386. Gotha, R. Besser, 1873.

[11]) Höffding, S. K. als Philosoph, Frommanns Klassiker der Philosophie III. Stuttgart, Hauff, 1896.

[12]) Dr. E. Rasmussen, Jesus, eine vergleichende psychopathologische Studie, übertragen von Arthur Rothenburg. Verlag Julius Zeitler, Leipzig 1905, S. 115.

Eduard Platzhoff-Lejeune[13]) skizziert Kierkegaards Standpunkt mit Benutzung seiner eigenen Terminologie, setzt ihn in Beziehung zu den Errungenschaften und Aufgaben der heutigen Religionsphilosophie und sucht ihn aus seinen persönlichen Schicksalen heraus zu verstehen. Mit Schrempf sieht er Kierkegaards Hauptbedeutung für Gegenwart und Zukunft in seiner Methode.

Eine geistvolle Studie ist die französische von Raoul Hoffmann[14]), Sohn des deutschen Pastors in Genf, die ins Deutsche übersetzt ist: „Kierkegaard und die religiöse Gewißheit". Er meint: „Kierkegaards Ideen von der Uneinsehbarkeit des Christentums und von der Gewißheit als Tochter des Willens sind heute gerade nützlich zu verkündigen. Durch seine Art, die christlichen Probleme zu fassen, drückt er Stacheln in das Fleisch des Lesers, von denen sich dieser nicht so leicht befreit. In seiner Schule können wir uns das erwerben, was er über alles pries: eine persönliche Religion. Man kommt von ihm zurück erschüttert und bereichert." (On en revient meurtri et enrichi.)

K. Walz[15]) hat Soeren Kierkegaard als den „Klassiker unter den Erbauungsschriftstellern des 19. Jahrhunderts" dargestellt.

Eduard Lehmann[16]) an der Universität Lund führt gut in Kierkegaards Leben und Werke ein.

Alfred Th. Jörgensen[17]), Privatdozent an der Universität Kopenhagen, behandelt Kierkegaard und das biblische Christentum. Er schließt sein instruktives Schriftchen mit den Worten: „Das Größte bei Kierkegaard ist dieses, daß er es nicht leicht machen will, Christ zu werden. In einer Zeit, wo die Spitzen des biblischen Christentums nur allzuoft abgebrochen werden, brauchen wir die Stimme Soeren Kierkegaards."

---

[13]) Theologische Rundschau, Tübingen, Mohr, 1901, 4. Jahrgang, Heft 4—6.

[14]) Raoul Hoffmann, Kierkegaard et la certitude religieuse, Paris, Librairie Fischbacher.

[15]) D. K. Walz, S. K., ein Vortrag. Gießen, J. Rickersche Verlagsbuchhandlung, 1898.

[16]) Prof. D. Eduard Lehmann, Soeren Kierkegaard, 1913, Protest. Schriftenvertrieb Berlin-Schöneberg.

[17]) Lic. Alfred Th. Jörgensen, S. K. und das bilb. Christentum, 1914, Verlag von Edwin Runge in Berlin-Lichterfelde.

Kierkegaards äußeres Leben ist sehr einfach. Er ist am 5. Mai 1813 in Kopenhagen geboren, widmet sich theologischen und philosophischen Studien, erwirbt die Würde eines Magisters der Philosophie mit einer Abhandlung „Über den Begriff der Ironie in stetem Hinblick auf Socrates“, einer eigenartigen Arbeit, die bereits alle Hauptgedanken seines Lebens in nuce enthält, verlobt sich und entlobt sich, reist nach Berlin, wo ihn Schelling enttäuscht — er nennt ihn „einen ganz schrecklichen Schwätzer“ —, lebt als Schriftsteller in Kopenhagen, wo er bald eine bekannte Straßenfigur wird wie Socrates in Athen und auch in dem Lustspieldichter Hostrup seinen Aristophanes findet, will Dorfpfarrer werden, fordert aber das Kopenhagener Witzblatt „Korsar“ zum Angriff auf sich heraus und greift nun seinerseits „die Christenheit“, „das Bestehende“ d. h. die dänische Staatskirche an. Aufgerieben von diesem Streit, stirbt er, nur 42 Jahre alt. Er schrieb 30 gedruckte Bände, nach seinem eigenen Ausdruck „eine Literatur in der Literatur“, und ebenso viele Tagebücher im Manuskript und das alles im Laufe seiner letzten 12 Jahre. Professor Rudin[18]) von der Universität Upsala hat in seinem Buch über Kierkegaard eine Chronologie seiner Werke nach Jahr und Tag ihres Erscheinens gegeben: man staunt über diese geistige Fruchtbarkeit! Die Hauptwerke sind: Entweder — oder, Stadien auf dem Lebensweg, Einübung im Christentum, Zur Selbstprüfung, Leben und Walten der Liebe. Mit Recht sagt Georg Brandes: „So wunderlich und eintönig erschien die Außenseite eines Lebens, das innerlich vielleicht das bewegteste war, das je in Dänemark geführt worden ist.“

Kierkegaard[19]) hat sein Wesen selbst als eine Vereinigung von Melancholie, Reflexion und Gottesfurcht bezeichnet. In der Tat: Schwermut liegt von Kindheit an auf ihm als Erbe von seinem Vater. Dieser hat das Christentum in seiner ganzen Strenge auf die Schultern des schwachen Kindes gelegt, er hat ihm aber auch das Christentum als Rettung aus seiner angeerbten Schwermut gezeigt. Kierkegaard glaubte, seine Schwermut lasse sich lösen, und verlobte sich, um zu sehen, daß es nicht der Fall war, daß er, die Ausnahme, das Allgemeine nicht verwirklichen könne. Nun gehört sein Leben seinem

[18]) W. Rudin, Soeren Kierkegaard. A. Nilsen, Stockholm 1880.

[19]) Vgl. Gottsched und Höffding a. a. O. und Monrad, Soeren Kierkegaard. Eine Einführung in die Gesamtpersönlichkeit, Leben und Wirken. Eugen Diederichs, Jena.

Vater, der ihn unglücklich machte, und seiner Braut, die er unglücklich zu machen glaubte. Seinem Vater widmet er seine erbaulichen Reden und seiner Braut seine ästhetischen Schriften und schließlich seinen ganzen Nachlaß. Welch schwermütige Treue!

Der andere Grundzug seines Wesens ist eine ganz hervorragende Kraft des Denkens, eine Anlage zu zersetzender, dialektischer Arbeit; er ist eine Hamletnatur, ein Genie der Reflexion.

Damit verbunden ist eine Phantasie, die bei jedem Aufleuchten der Stimmung Bilder voll Glanz und sprechender Lebendigkeit entwirft, und die ihn, obgleich er keinen einzigen Vers geschrieben hat, dennoch zum großen Dichter und Seelenforscher macht. Dieser poetische Trieb, wie bei Plato mit scharfer Dialektik des Gedankens vermählt, läßt ihn nicht nur Erzählungen und Stimmungen dichten, sondern Charaktere von Fleisch und Blut, die miteinander disputieren. Unter lauter Pseudonymen setzt er seine ganze Phantasiewelt aus sich heraus, um seine im Ästhetischen lebende Zeit am Religiös-Ethischen anstoßen zu lassen, damit sie sich besinne und aufrichte.

Und dann — über welch seltene Kunst der Sprache verfügt er, welche Klarheit und Anmut, welche Tiefe und Leidenschaft!

Daneben her zeigt bereits der Knabe ein lebhaftes, munteres Temperament, einen Drang, sich in Witz und geistigen Kraftübungen zu ergehen. Leider hat ihm in diesem Punkt die Erziehung in Haus und Schule geschadet: er wurde zu sehr eingeschüchtert. Daraus entsprang seine Neigung zu Einseitigkeit, Isolation und die Unmöglichkeit, sich anderen vertraulich zu erschließen.

Zu diesem hochgespannten Stimmungsleben, zu dieser unendlichen Dialektik, zu dieser gegen alle Gefühlsnuancen und Gedankenübergänge gefügigen Phantasie gesellt sich als einigendes Band ein energischer Wille, mit dem er die auseinander strebenden Elemente seines Wesens zusammenzuhalten und alle Strömungen seiner reichen Individualität auf ein Ziel hinzuleiten versteht: auf die Innerlichkeit.

Dieses Dringen auf Innerlichkeit qualifiziert ihn zu einem Seelsorger par excellence. Er kennt nur eine Sorge, die Sorge für seine Seele, und schärft durch seine Schriften jedem ein: sorge für deine Seele! Er ist übrigens eine rechte Seelsorgernatur.

Von mehr als einer Seite ist bezeugt[20]), daß er einen merkwürdigen Blick dafür hatte, ob die Leute seiner Umgebung etwas drückte, und daß er auf eine so rücksichtsvolle und zarte Weise wie kein anderer zu beruhigen und zu trösten verstand. Nicht nur ihm selbst gewährte es Linderung seiner Schwermut, auf der Straße umherzuziehen und mit den Leuten aus dem Volk zu reden, sondern er hatte herzliche Teilnahme für sie und verstand die Kunst, sich in ihre Lage hineinzuversetzen. Noch zuletzt, als sich seine Auffassung des Christentums verschärfte und er die Zeit herankommen sah, wo das Ideal in seiner vollen Strenge geltend gemacht werden mußte, zögerte er damit eine Zeit lang aus Teilnahme für das Glück, das er stören, für das Leiden, das er da und dort verursachen würde, wo bisher eine milde, harmonische Lebensanschauung geherrscht hatte.

Wertvolle Winke voll seelsorgerischer Weisheit und gewissenschärfender Kraft, die von tiefer Kenntnis der Pastorenpsyche zeugen, finden sich in vielen seiner Werke verstreut, besonders in seinen Tagebüchern.[21]) Hier warnt er in der „Theaterkritik"[22]) vor religiöser Schauspielerei. Hier läßt er in der „Situation" einen Theologen — wir glauben Kierkegaard selbst zu erkennen — in der vornehmsten und prachtvollsten Kirche der Hauptstadt vor König und Königin über das Thema predigen „Christentum kann nur in der Wirklichkeit gepredigt werden": „Christus war kein schmuckvoller Mann, der in einer schmuckvollen Kirche vor einer schmuckvollen Versammlung davon predigte, daß die Wahrheit leiden muß, es war wirklich, daß auf ihn gespieen wurde." — „Welch schnöder Betrug in der Predigt", ruft Kierkegaard aus, „man sagt: Christus ging nicht in die Wüste oder ins Kloster, er blieb in der Welt: ja, damit glaubt man all die unendliche Weltlichkeit, worin die Geistlichkeit lebt, verteidigt zu haben. Aber halt! Unleugbar, Christus ging nicht in die Wüste, nicht ins Kloster, das wäre für ihn eine Milderung gewesen; er blieb in der Welt — aber doch nicht, um Justizrat, Ritter, Ehrenmitglied von diesem oder jenem zu werden, sondern um zu leiden. Das war der Profit, den er davon hatte, daß er in der Welt blieb, und d e n Profit hätte er ganz gewiß vermieden, wenn er ins Kloster gegangen

---

[20]) Vgl. Höffding a. a. O.

[21]) Buch des Richters, S. 100 ff.

[22]) Buch des Richters, S. 148, 143.

wäre. Auf so etwas hört die Gemeinde natürlich mit eitel Freude — das Ganze ist Weltlichkeit und das Wunderbare nur Gottes Langmut, daß solch einen Schlingel von Pfarrer nicht plötzlich auf der Kanzel der Schlag trifft; da sollte er ihn doch eigentlich treffen, gerade in dem Augenblick, ehe er den Talar auszieht, um in den Klub zu gehen.“ Wie versteht Kierkegaard darüber zu spotten, daß das Christentum in der Christenheit „nur Sonntagsdienst“ ist[23])! Ähnliche Gedanken spricht er aus in der „erwecklichen Betrachtung, die zahme Gans“. Angesichts dieses schlaffen, trägen und heuchlerischen Zustands des Bestehenden, der Christenheit, bezeichnet er sein Wirken, insofern es die Strenge der Forderungen Christi bewußt einseitig betont, als den Flug des wilden Vogels über den Köpfen der zahmen. Sein Ideal ist, das Christentum des Neuen Testaments existenziell[24]), d. h. in der persönlichen Existenz darzustellen, für dasselbe zu leiden, und wenn es sein muß — zu sterben. Ihm besteht das Christentum nicht in Worten und Geschwätz, nicht in hochgeschraubter Prosa und klangvollen Versen, sondern in der Handlung unbedingten Gehorsams[25]). Die Einwendungen gegen das Christentum kommen nicht vom Zweifel, also von einem intellektuellen Faktor, sondern von einem moralischen, vom Widerwillen zu gehorchen, vom Aufruhr gegen alle Autorität. „Darum hat man bisher mit den Einwendungen in die Luft gekämpft, weil man intellektuell mit dem Zweifel gekämpft hat, während ethisch mit dem Aufruhr gekämpft werden muß.“[26]) Kierkegaard sagt[27]): „Es gibt nichts, wovor der natürliche Mensch sich so krümmt, als gerade das, was das Neue Testament Christentum nennt“, und bezeichnet das Christentum der meisten als Limonadengewäsch.[28])

Kurz vor seinem Tode, am 3. Juli 1855, schreibt er in seinem Tagebuch: „Ich hätte mich um ein geistliches Amt bewerben können, wäre Pfarrer geworden, jetzt vielleicht schon Probst, hätte vielleicht etwas Administratives erfunden, so daß ich Ritter von Danebrog geworden wäre. Es ist mir nun anders gegangen. Auf eine besondere

---

[23]) Buch des Richters, S. 147.
[24]) Buch des Richters, S. 115.
[25]) Buch des Richters, S. 110.
[26]) Buch des Richters, S. 128.
[27]) Buch des Richters, S. 161.
[28]) Buch des Richters, S. 164.

Weise ist diese meine natürliche Entwicklung durch die Frage, welche ich mir stellte, aufgehalten worden: „Bist du ein Christ?“ Von dieser Zeit an habe ich mehr zu tun bekommen als irgend ein Pfarrer und Probst, aber immer, wie es ein Pfarrer oder Probst nennen würde, diese Zauderei eines Trödelpeters! Das ist wohl wahr, ich bin ja auch eine Ewigkeit hinter dieser emsigen Wirklichkeit zurück, die damit beginnt, das einzig Wichtige natürlich vorauszusetzen, um dann heillos mit Kirche und Staat, mit Registratur und häuslichen Dingen zu tun zu haben, so daß sie kaum einmal Zeit bekommen, auf die Frage: „Bist du ein Christ?“ natürlich mit „Ja“ zu antworten.“

Bist du ein Christ? Das ist in der Tat die Frage, die Kierkegaards persönliches Leben sowie seine Schriftstellertätigkeit beherrscht. Nun, wer ist nach seiner Ansicht ein Christ? Das ersehen wir aus einer Äußerung, die er im Jahre 1851 in der Zeitung „Das Vaterland“ getan: „Weil ich von Anfang an verstand, daß das Christentum Innerlichkeit sei und Verinnerlichung des Christentums meine Aufgabe, deshalb habe ich mit der ängstlichsten Gewissenhaftigkeit darüber gewacht, daß sich da nicht ein Satz, nicht eine Zeile einschleiche, die einen Vorschlag zu einer Veränderung im Äußeren andeuten könnte.“ Aus dieser Stelle geht hervor, daß nach Kierkegaards Auffassung das Wesen des Christentums in seiner Innerlichkeit besteht, und daß infolgedessen nur der ein Christ heißen darf, der Innerlichkeit besitzt.

Als Darsteller des Christentums in seiner Innerlichkeit kann Kierkegaard gerade den Geistlichen viel werden, zumal in der Gegenwart, die gegen die Stimme der Innerlichkeit etwas taub geworden ist, bei ihrer Neigung zur Öffentlichkeit auch die Religion nach außen zieht und sie mit Vorliebe ins werktätige Leben setzt.

Wohl hat die Ausübung des geistlichen Berufs[29]) schon in ältester Zeit ihre sittlichen Gefahren gehabt. Das ersehen wir aus dem Tugendkatalog für einen ἐπίσκοπος 1. Tim. 3, 1 ff. sowie aus der Didache, welche mahnt, daß der, welcher die Sache des Herrn in der Gemeinde treibt, kein Geschäft daraus machen, kein χριστέμπορος sein soll. Die besondere Gefahr unserer Zeit ist die der Veräußerlichung

[29]) Vgl. K. Walz, Veräußerlichung — eine Hauptgefahr für die Ausübung des geistlichen Berufs in der Gegenwart. Gießen, J. Ricker, 1896.

Sie hat ihren Grund in der Hegemonie des Realismus seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts. Er hat eine Lebensanschauung erzeugt, die den Sinn vorwiegend auf diese Erde mit ihren Gütern und Gaben, auf das Nützliche und Praktische, auf das äußerliche Gelingen richtet. Die Naturwissenschaften und die Technik treten als gleichberechtigt neben die Geisteswissenschaften. Auf religiösem Gebiet zeigt sich dieser Sinn in der Betonung der Kirchlichkeit, der Statistik und des Vereinslebens, welches das Volksleben vielfach verflacht, indem es den aushäusigen Zug der Menschen von heute fördert. Die Folge davon ist bei den Geistlichen häufig eine oberflächliche Macherei, Vielgeschäftigkeit, zerflatterndes, abgehetztes Wesen, Hast und Unruhe, Beugung unter die Macht der Schlagwörter, besonders des alles infizierenden Wortes „sozial", Mitschwimmen im Parteitreiben mit seiner Menschenknechtschaft und Abstumpfung des Gefühls für persönliche Verantwortlichkeit. Was Wunder, wenn unter dem unaufhörlichen Einströmen so verschiedenartiger Reize die Seele des Geistlichen, nach allen Seiten hin und hergezogen, die Spannkraft verliert und um das Beste gebracht wird, was ihr zur Ausübung ihres Berufes nötig ist: um die Innerlichkeit?

Wer aber könnte uns diese Innerlichkeit energischer einschärfen als der, den man einen „Märtyrer der Innerlichkeit" genannt hat, weil er nicht nur in klassischen Schriften sie dargestellt, sondern sich auch bemüht hat, ihr zu leben, ja dem im Kampfe für sie das Herz gebrochen ist? Insofern habe ich mir erlaubt, ihn einen „Seelsorger für die Seelsorger" zu nennen, denn aus all seinen Schriften können wir den Ruf heraushören: „Seelsorger, vergiß die Sorge für deine eigene Seele nicht nur dann kannst du recht für die Seelen anderer sorgen! Eins ist not: Innerlichkeit!"[30])

Wie entsteht Innerlichkeit? In dem Augenblick, wo der Mensch entdeckt, daß er eine Seele hat, die nicht in den äußeren Dingen aufgeht. Das Kind, noch unmittelbar an das Äußere hingegeben, besitzt sie noch nicht. Der Mensch muß erst Konflikte erleben, in denen er sich auf sich selbst besinnt; das geschieht in der Reue, in der er sich seiner Verantwortung und Schuld bewußt wird. Die Reue isoliert ihn von der Außenwelt, niemand kann sie ihm abnehmen;

---

[30]) Vgl. K. Walz, Soeren Kierkegaard, Der Klassiker unter den Erbauungsschriftstellern des 19. Jahrhunderts. Gießen, J. Ricker, 1898.

er muß selbst die Schuld tragen; er muß zugeben, daß er vor Gott jederzeit Unrecht hat. Nur mit einem, der das zugibt, kann man religiös verhandeln. Sonst wäre dies ein so fruchtloses Tun, wie wenn man nähen wollte, ohne zuvor einen Knoten gemacht zu haben — eine Danaidenarbeit!

Innerlichkeit ist also das Gegenteil von Naivetät. In dieser ist der Mensch noch nicht zu sich selbst gekommen, er lebt noch in dem Wahne, daß er und die Welt, das Innere und das Äußere in Harmonie stehen. Naiv kann der Mensch, zumal der moderne, nicht bleiben, er käme sonst zu keinem wirklichen Gottesverhältnis.

Innerlichkeit ist nicht etwa Glut der Empfindung oder der Phantasie, noch weniger pietätvolles Festhalten an dem Herkömmlichen oder gar religiöser Fanatismus; sondern sie ist der Stand, in welchem sich der einzelne unendlich verantwortlich weiß, d. h. Gott gegenüber in unendlicher Schuld.

Die Voraussetzung der Innerlichkeit ist der einzelne. Nur da kann von Innerlichkeit die Rede sein, wo der Mensch als einzelner, nicht en masse in Frage kommt. Damit stoßen wir auf einen der Hauptbegriffe in Kierkegaards Lexikon, auf den des einzelnen. Georg Brandes sagt: „Als Kierkegaard in Kopenhagen im Jahre 1842 seine Schriftstellertätigkeit begann, war in Dänemark die ästhetische Periode im Verschwinden, und die politische Periode stieg herauf. Die Menschen waren nach seiner Meinung unpersönlich geworden, Menge, Publikum, Klub. Er war ein einzelner, isolierter Mensch, allein mit sich selbst und seiner Verantwortlichkeit, denkend mit seinem eigenen Hirn, handelnd mit seiner eigenen Hand . . . Seine Welt war die Idee: der einzelne . . . In einer Periode, wo die Menschen mit größter Selbstzufriedenheit in Komitees und Generalversammlungen schwatzten, Schuld und Verantwortlichkeit aufeinander abwälzten, nannte er das Wort: der einzelne, verlangte dafür unbedingt Gehör und machte es für jeden geltend, daß durch diesen Engpaß, wo nur einer nach dem andern wandern könne, das entartete Geschlecht gezwungen werden müsse, um wieder ein aufrichtiger, ernster Menschenschlag zu werden."

Wie lebte Kierkegaard in dieser Zeit? Als einzelner. Georg Brandes erzählt: „Kierkegaard war bereits damals fest entschlossen, sich nicht mit Vaterland, Gesellschaftsangelegenheiten oder Staatssachen abzugeben. Übrigens war er als Straßenoriginal in Kopen-

hagen bekannt. In früher Morgenstunde begegnete man ihm auf den abgelegenen Pfaden am Stadtgraben, für den er eine Fischereimarke gelöst hatte, um ungestört denken und dichten zu können. — Man konnte ihn allein in seinem gemieteten Wienerwagen in fliegender Hast die Landstraßen Nord-Seelands entlang oder in langsamem Trabe durch die Wälder fahren sehen. Derartige Ausflüge, die oft mehrere Tage in Anspruch nahmen, unternahm er ein paar in jedem Wintermonat und im Sommer monatlich 6 oder 7.

Man konnte ihn auf der Östergade um die Mittagszeit zwischen 2 und 4 Uhr im Menschenschwarme sehen, die hagere zarte Gestalt mit dem gebeugten Haupt und dem Regenschirm unter dem Arme. Er grüßte jeden Augenblick nach rechts und links, unterhielt sich mit diesem und jenem, hörte vereinzelt einen kleinen Gassenjungen: „Entweder — oder!“ hinter sich herschreien, ebenso zugänglich für jeden auf der Straße wie unzugänglich in seinem Heim, hier ebenso verschwenderisch mit seiner Person wie sonst eifersüchtig dieselbe behütend.

Ging man eines Winterabends an seinem Hause vorüber und fiel der Blick auf die lange Reihe erhellter Fenster, die der von ihm bewohnten Etage das Aussehen gaben, als sei dieselbe illuminiert, so gewahrte man eine Flucht schön möblierter, sämtlich geheizter Zimmer, in denen der seltsame Denker auf- und abschritt unter einer Stille, die nur durch das Kritzeln der Feder auf dem Papier unterbrochen ward, wenn er stehen blieb, um einen Einfall in sein Manuskript oder eine Notiz in sein Tagebuch zu schreiben, denn in allen Zimmern fand sich Tinte, Feder und Papier.

So lebte er: spazieren gehend, fahrend, Gespräche führend und vor allem schreibend, immerzu schreibend. Er war fleißig wie wenige. Er sprach nicht allein mit seiner Zeit, sondern mit sich selber mittelst seiner Feder.“

In seiner Ethik betont er den Begriff des einzelnen auf das Entschiedenste. Er sagt: „Meine etwaige ethische Bedeutung ist unbedingt an die Kategorie des einzelnen geknüpft!“[31]) 1854 schreibt er in sein Tagebuch: „Weshalb mache ich soviel Wesen von der Kategorie des einzelnen? Ganz einfach, durch sie und mit ihr steht die Sache des Christentums.“

---

[31]) Im „Gesichtspunkt“.

Der einzelne muß gefaßt werden. Die Menschen, wie sie nun einmal sind, verlassen sich immer einer auf den anderen. Redner, die dem Publikum gefallen wollen, sprechen daher lieber: „Wir alle“ statt „du einzelner“; denn das ist der Menge zu persönlich. „Die Menge ist die Unwahrheit“, d. h. nur dann kommt die Wahrheit zu ihrem Recht, wenn sich ihr der einzelne persönlich zur Verfügung stellt.

Kierkegaard ist mißtrauisch gegen das bloße Mitlaufen und Mittun im Christentum, weil es die Menschen nicht zur rechten Innerlichkeit kommen läßt. Deshalb eifert er gegen den Sammelbegriff: „Christenheit“ als gegen einen ungeheuern Sinnenbetrug. Nicht die äußere Zugehörigkeit zur Kirche, sondern die innere Stellung zu Gott ist das Entscheidende. Überhaupt warnt er vor Überschätzung der Kirchlichkeit.

Er wünscht sich den „einzelnen“ als Leser und sagt: „Mein lieber Leser, lies womöglich laut . . . Du wirst, wenn du laut liest, am stärksten den Eindruck bekommen, daß du es einzig mit dir selbst zu tun hast, nicht mit mir, der ohne Gewalt ist, auch nicht mit andern, was Zerstreuung sein würde.“ Kierkegaard will nicht etwa, daß der Mensch seine natürlichen Beziehungen aufgeben und zum Einsiedler werden soll, sondern er soll sich als angeredet ansehen, er soll wissen: um dich handelt es sich! Man hat den Begriff des einzelnen bei Kierkegaard so mißverstanden, als ob der einzelne zum Einsiedlertum führen müsse, so z. B. Martensen in seiner Ethik. Aber kann man nicht im größten Menschengewühl, im stärksten Drang der Geschäfte sich als den einzelnen wissen? Sind wir nicht einzelne, wenn sich in uns die Stimme des Gewissens regt? Und werden wir nicht einzelne sein, wenn wir einst Rechenschaft ablegen müssen vor Gottes Richterstuhl? Martensen hat dem Kierkegaard antisoziale Tendenzen vorgeworfen. Das Gegenteil beweist seine Schrift „Leben und Walten der Liebe“, diese scharfsinnige und tiefe Darstellung der unbedingten Pflicht der Liebe. Die Liebe kann nicht ohne das Du des Nächsten sein; das ist der Sieg des Christentums über die Welt, daß es jedes Verhältnis zwischen Mensch und Mensch zu einer Gewissenssache macht. Die Kategorie „der einzelnen“ besagt also, daß sich der Mensch Gott und dem Nächsten im Gewissen unendlich verpflichtet weiß. Daß der Glaube gemeinschaftbildend ist, weiß Kierkegaard sehr wohl. Er sagt: „Erst, nachdem das einzelne Individuum,

der ganzen übrigen Welt zum Trotz, in sich selbst den ethischen Halt gewonnen hat, erst dann kann davon die Rede sein, sich auch mit andern in Wahrheit zu vereinigen."[32])

Mit dem Begriff des einzelnen hängt auch Kierkegaards Begriff der Erbauung zusammen. Eine wirkliche Erbauung kommt nicht dadurch zustande, daß man die Menschen damit beruhigt oder entflammt, daß man ihnen sagt, sie seien die vielen. Das erzeugt Stolz, schläfert aber das Gewissen ein. Dann entsteht wohl Korpsgeist, Massentrotz, vielleicht auch Fanatismus. Aber der einzelne wird dadurch nicht gefördert: er wird so von seiner Verantwortlichkeit entbunden. „Nur die Wahrheit, die dich erbaut, ist Wahrheit für dich!" Beschäftigt sie deine Einbildungskraft, dein Denken, deine Stimmung noch so sehr, käme aber nicht in dir zur Existenz, so hättest du ihr doch nicht als der Wahrheit gehuldigt. Du nennst dich vielleicht ihren Anhänger; gewisse Leute eifern ja für „Wahrheit und Recht", die sie keineswegs in sich verkörpern. Aber das ist die schlimmste Unwahrheit, daß „man ein Anhänger wird statt ein Existierender". Es gibt ein doppeltes Verhältnis zur Wahrheit: man kann sie für zutreffend und richtig anerkennen und doch ihr persönlich fern bleiben. Man kann sie aber auch mit all ihren Verpflichtungen annehmen und sich unter sie beugen. Im ersten Fall stehe ich nur in einem äußeren (objektiven) Verhältnis zu ihr — Kierkegaard nennt es auch ein ästhetisches Verhältnis, wo ich es als angenehm und anregend empfinde, ein gewisses Interesse an ihr zu pflegen, wo ich aber meine Teilnahme nicht weiter erstrecke, als es mir paßt, und wo ich aus meinem Verhältnis zur Wahrheit keine mich belastenden Pflichten erwachsen lasse. Im andern Fall habe ich mein Leben, meine Existenz in ihr, fühle mich ihr daher auch verpflichtet und verantwortlich. Dort bin ich Herr, hier ist es die Wahrheit. Nur das letztere ist Ernst, denn im ersteren Falle setzt man ja seine Person nicht ein. Den Grundschaden seiner Zeit sah er darin, daß sie zur Wahrheit nur eine kühl objektive, unpersönliche Stellung einnehme und sich die Lebensaufgabe in rein ästhetisch-äußerliche Beziehungen verflüchtige. Ob das nicht auch noch ein Hauptschaden unserer Zeit, ja aller Zeiten ist, da ja der Mensch, wie er nun einmal ist, im Grunde seines Herzens stets egoistisch und sinnlich ist?

---

[32]) Eine literarische Anmeldung.

Wir sehen, Kierkegaard denkt Wahrheit und Existenz zusammen ganz im Sinne dessen, der gesagt hat: „Ich bin die Wahrheit!" und im Sinne des evangelischen Christentums, das nicht zuerst fragt: „Bist du ein Anhänger der Kirche und ihrer Lehre?" sondern: „Bist du aus der Wahrheit? Stehst du für deine Person in der Wahrheit?" Kierkegaard trennt sich also von denen, welche die Wahrheit nur zu einer Theorie oder Lehre machen, der man anhängt, um ihr vielleicht persönlich aus dem Wege zu gehen. Insofern ist Kierkegaard ein moderner Mensch, denn ein solcher läßt sich nicht mehr abspeisen mit Sätzen, Formeln und Regeln, er will leben. Aber die Modernen wollen aus sich selbst Leben schöpfen und so das Unendliche aus dem sehr beschränkten Gefäß ihres Ichs herausholen. Kierkegaard sagt: Dieses Gefäß sei eigentlich leer. Wohl fühle das der Mensch, wage es aber nicht, es sich zu gestehen. Dieser geheime Zwiespalt sei seine „Krankheit zum Tode". Wie er sich auch dagegen sträuben möge, er ist verzweifelt, so lange er seine Existenz nicht im Ewigen und in Gott gefunden hat. Die Menschen, die ihr Leben in endlichen, äußerlichen Beziehungen aufgehen lassen, leben „in der Verzweiflung, in einer geheimen, im Innern schlummernden Angst". „Es ist das Unglück im Leben der meisten Menschen, daß sie niemals erkennen, daß in ihrem Leben das Ewige und Zeitliche immer auseinander gingen. Warum? Weil sie nicht stille sein und harren können."[33]) Nur durch Stillesein kann der Mensch zu einer religiösen Existenz kommen.

Stille sein heißt: im Augenblick da und zur Stelle sein, zu sich selbst gekommen sein, aufmerksam werden. Zu solcher Aufmerksamkeit will Kierkegaard den Menschen in seinen zahlreichen erbaulichen Reden verhelfen, die sich alle fern von Phrase und Mache halten sowie von hohem sittlichem Ernst und einer wunderbar durchgearbeiteten Selbst- und Weltbeobachtung erfüllt sind. „Nimm dich in Acht, du könntest etwas zu hören bekommen, was du nicht hören willst! Nimm dich in Acht vor dem Erbaulichen! Es ist nichts so milde als das Erbauliche, aber es ist auch nichts so herrschsüchtig und nichts so bindend!" Nach Luther macht er darauf aufmerksam, daß der Glaube ein „unruhig Ding" ist. Will einer zum Glauben kommen, so kann ihm die Unruhe nicht erspart bleiben.

---

[33]) Vgl. die Rede Kierkegaards: „Die Lilien auf dem Felde und die Vögel unter dem Himmel", 1843.

Das Haupthindernis für die Innerlichkeit ist die „Objektivität“, d. h. die unpersönliche Stellung des Menschen zur Wahrheit, der Standpunkt des bloßen Beobachters, Bewunderers, Kritikers, der gar nicht merkt, daß es die Wahrheit auf ihn selbst abgesehen hat. Als Beispiel führt Kierkegaard in der Schrift „Zur Selbstprüfung“ den König David an, der an der Bußpredigt des Propheten Nathan die reizende Einkleidung in Gestalt der Erzählung, die meisterhafte Komposition, den Stil, den Vortrag bewundert, statt sie auf sich selbst zu beziehen, ähnlich wie unsere Gebildeten eine „Predigt für die Gebildeten, die an sich selbst schon objektiv genug ist“, zu bewundern pflegen. „O Tiefe der Arglist, man macht das Wort Gottes zu etwas Unpersönlichem, Objektivem, zu einer Lehre, während es doch Gottes Stimme ist, die du hören sollst; so hörten es die Väter und erschraken! Nun freilich klingt es objektiv wie — Kattun! Diese als Bildung und Kunst in unserm Jahrhundert gepriesene Objektivität und Unpersönlichkeit ist Gewissenlosigkeit. Sei wirklich ein Hörer des Worts, denn es richtet sich an dich. Besieh dich selbst in dem Spiegel des Worts und halte dich nicht dabei auf, daß du den Spiegel betrachtest!“

Mit der Innerlichkeit gilt es ernst zu machen im täglichen Leben. Das schärft uns Kierkegaard in seiner Schrift „Einübung im Christentum“ ein. Hier spricht er das christliche Ideal in seiner ganzen Strenge aus mit einem scharfen Gericht über den herrschenden religiösen Zustand und seine Vertreter. Das göttliche Wort verpflichtet uns zum Glauben an Christus, d. h. nicht zum Glauben an einen in irgend eine Formel gebrachten und dadurch unpersönlich gemachten Christus, sondern zum Glauben an den Christus, der uns in seiner absoluten Majestät im Gewissen gegenwärtig ist. Deshalb trat Gott selbst in Christo in die Welt, damit der Mensch nun in das Verhältnis unbedingter Verantwortlichkeit und Hingabe zu ihm trete. Der Mensch soll, wie Kierkegaard sagt, mit Christus „gleichzeitig“ werden, d. h. er soll die Existenzähnlichkeit mit Christus erwählen. Will man das nicht, so hat man Christus nur im Abstand, sei es im Abstand von 1900 Jahren Geschichte, sei es in der Entfernung im Himmel. Im ersten Fall ist uns Christus nur eine geschichtliche Erscheinung und das direkte Verhältnis zu ihm fällt weg: er wird uns „objektiv“, d. h. unpersönlich. Im andern Fall hat man ihn wohl über sich, aber doch nur in der Idee. Man lebt irdisch und behält

sich von Christus nur den Trost vor, falls es einem im Leben einmal schlecht gehen sollte.

Was heißt: mit Jesu gleichzeitig sein? Das heißt: das Leben gerade so ernst nehmen wie Christus, also auch mit ihm leiden: denn die Wahrheit leidet stets in der Welt. Nur wer um des Guten willen leiden kann, ist Christ. Hier scheiden sich die Geister. Da die Welt nur mit äußeren Maßstäben mißt und den äußeren Erfolg allein anstrebt, so muß ihr das Leiden um der Wahrheit willen zum „Ärgernis" werden. Was sie vom Christentum zurückhält, ist eben dies Ärgernis, daß es nicht äußerlich siegreich ist noch sein darf; denn ein äußerlich siegendes Christentum hätte die Gemeinschaft mit Christus eingebüßt.

Mit dem Gedanken der Gleichzeitigkeit will Kierkegaard ausdrücken die unbedingte Beugung unter den im Geist gegenwärtig geglaubten Christus, die unbedingte Verpflichtung gegen Christus. Kierkegaard besitzt das genialste Vermögen, sich lebendig in jede Situation hineinzuversetzen. Mit dieser Kunst stellt er das Leben Christi dar. Meisterhaft setzt er auseinander, wie Christus in den Augen der Zeitgenossen sich ausgenommen hat. Georg Brandes sagt: „Der Christus, den er malt, ist nicht der Verklärte, nicht das göttliche Kind Rafaels, nicht Thorwaldsens hoher Versöhner, sondern der Christus, wie ihn Rembrandt gemalt hat: der Mann aus niederem Stande, der Freund der mit Arbeit und Mühsal Beladenen."

Christus ist die Wahrheit; für die Jetztlebenden ist die Wahrheit, ihm nachzufolgen. Allein das Christentum ist in der Christenheit „buchstäblich" abgeschafft, denn niemand will Christus nachfolgen. Nur der Nachfolger, nicht der Bewunderer der Leiden Christi ist der wahre Christ. „Und wenn alle Geistlichen, mögen sie nun in Samt, Seide oder Tuch einhergehen, etwas anderes sagen wollten so werde ich sagen: Ihr lügt, ihr betrügt die Menschen mit euren Sonntagspredigten!"

Übrigens ist der Widerspruch der Welt oder „das Ärgernis" gerade der Wahrheitsbeweis für das Christentum, ja der einzige, den es führen kann. Wie es Sokrates unter seiner Würde hielt, sich durch eine schöne Rede zu verteidigen, so ist es auch unter der Würde des Christentums, einen einschmeichelnden Nachweis seiner Brauchbarkeit in der Welt oder seiner Übereinstimmung mit dem menschlichen Denken zu liefern. „Ich bin, was ich bin!" hat es zu sprechen und durch das Martyrium im

Dienste der Wahrheit den Beweis für seine Daseinsberechtigung zu führen.

Mit dieser großartigen, aber schneidend scharfen Schrift sagt Kierkegaard der Gegenwart Krieg an. Er ruft aus: „Strenge ist das einzige, was einem Menschen helfen kann! In der Christenheit, wo freilich niemals von Strenge die Rede ist, lebt ein verzärteltes, stolzes und doch feiges Geschlecht, welches gelegentlich diese milden Trostgründe vortragen hört, aber kaum weiß, ob es davon Gebrauch machen soll, wenn das Leben freundlich lächelt, und das sich in der Stunde der Not ärgert, wenn es sich zeigt, daß sie doch nicht so milde sind.“ Kierkegaard vergleicht die Christen von heute mit Nikodemus, der, weil ihm die Gefahr der Wirklichkeit zu groß war und er sich persönlich fernzuhalten wünschte, ein Bewunderer war, aber kein Nachfolger werden wollte. Wir sollen aber Christum nicht nur bewundern. Wer nur bewundert, verzichtet auf Gleichartigkeit. Wo also Christus verherrlicht wird, um sich dadurch von der Pflicht, ihm ähnlich zu sein, los zu kaufen, da wird das Christentum zur Unwahrheit: gleichviel, ob man ihn in die Himmelsferne entrückt, um in seinem Namen auf Erden zu herrschen, oder ob man ihn in die Geschichtsferne bannt, um ihn historisch zu betrachten, ihn zu bewundern oder zu kritisieren; oder ob man ihn endlich als Idee in ein Gedankensystem einsperrt, wo er dem einzelnen nichts mehr zu bieten hat.

Kierkegaard sagt: das Christentum ist dadurch eigentlich abgeschafft worden, daß es bloß als Religion der Milde und des Trostes aufgefaßt wurde: „Luther hatte 95 Thesen, ich habe nur eine: das Christentum ist nicht da!“

Bischof Mynster war gestorben. Martensen, damals Professor an der Universität Kopenhagen, hielt ihm die Leichenrede, in der er Mynster einen „Wahrheitszeugen“ nannte, „ein Glied der heiligen Kette, die aus der Apostel Tagen bis in die Gegenwart sich erstreckt“. An diesem Ausdruck nahm Kierkegaard schwersten Anstoß. Wohl wollte er Mynsters Verdienste nicht bestreiten, nur schien ihm ein Mann, der vor einem ausgewählten Publikum vielbewunderte Predigten gehalten und sich einer angesehenen und angenehmen Lebensstellung erfreut habe, damit noch kein Recht auf den Ehrentitel eines Wahrheitszeugen zu haben. Er meinte, ein solcher müsse für die Wahrheit gelitten haben. Er schrieb sofort einen Protest nieder, den er aber erst drei Vierteljahre später, am 18. Dezember 1854, in

der Zeitung „Das Vaterland“ veröffentlichte, als Martensen inzwischen als Mynsters Nachfolger Bischof von Seeland geworden war. Martensen der wenig ahnte, was bevorstand, gab eine kurze abfertigende Antwort, in der er Kierkegaard als einen Thersites bezeichnete, der auf dem Grabe des Helden (d. h. Mynsters) tanze. Kierkegaard erwiderte, und damit begann seine große Agitation gegen die ganze dänische Staatskirche. Man kann sich in diese stürmischen Streitschriften nicht vertiefen, ohne ihren Einfluß auf den „einzelnen“ zu erfahren: welche ernste, scharfe Worte über das Verhältnis zwischen Ideal und Selbstbetrug, die sich an jeden wenden!

Der Streit um den Wahrheitszeugen dreht sich um einen Hauptgedanken in Kierkegaards Erkenntnistheorie, um die Frage: Kontinuität oder Bruch, sowohl — als auch oder entweder — oder[34]). Die bestehende Kirche lehrte einen ununterbrochenen Zusammenhang zwischen den gegenwärtigen kirchlichen Vertretern und den Aposteln, den Vertretern des neutestamentlichen Christentums. Eine heilige Kette verbinde sie. Zugleich wurde damit eine Auffassung des Christentums geltend gemacht, wonach das Christliche mit der rein humanen Bildung einen Bund schließen kann, so daß eine höhere Einheit beider erreicht wird. Christlicher Staat, christliches Familienleben, christliche Kunst, christliche Wissenschaft; die Aufstellung dieser Begriffe ist charakteristisch für die kirchliche Lehre von der Harmonie des Christlichen und Humanen.

Für Kierkegaard bezeichnen diese Begriffe ebensoviel Sinnestäuschung und Selbstbetrug. Er behauptet, der Zusammenhang zwischen der nun bestehenden Christenheit und dem Christentum des Neuen Testaments ist unterbrochen, weil das Christliche im Sinne des Neuen Testaments „der tiefste, unheilbarste Bruch mit dieser Welt“ ist. Weder Mynsters Predigt brachte das Christliche in diesem Sinne zum Ausdruck, noch war Mynsters Persönlichkeit und Lebensführung von dieser Art. Zählte ihn Martensen dennoch zu den rechten Wahrheitszeugen, so verriet dies in Kierkegaards Augen eine unzulässige Begriffsverwirrung und, wenn er dies nicht zugestehen wollte, eine kecke Fälschung des Ideals.

Die bestehende Kirche konnte seiner Meinung nach nur in der Weise verteidigt werden, wie er es in der „Einübung im Christen-

[34]) Vgl. Höffding a. a. O.

tum" versucht hatte: indem man den großen Abstand zwischen Ideal und Wirklichkeit zugesteht und dann zur göttlichen Gnade seine Zuflucht nimmt. Will man aber von kirchlicher Seite dieses Zugeständnis nicht machen, so wird die bestehende Kirche zu einer „frechen Unanständigkeit, zu einem Versuch, Gott zum Narren zu halten", und es wird notwendig, die eine These aufzustellen, daß das Christentum des Neuen Testaments nicht da ist.

Welch eine Aufregung, als dies in den öffentlichen Zeitungen von einer solchen Feder geschrieben stand!

Besonders übel geht es den Geistlichen. Schon früher in der Schrift „Die Krankheit zum Tode" hatte er eine sehr anzügliche Charakteristik des geistlichen Redners gegeben. Er schildert hier das unendlich Komische, das darin liegt, daß der, der soeben auf der Kanzel „mit einem Aplomb der Erscheinung, mit einer Kühnheit im Blicke, einer Korrektheit der Pas, die bewundernswert sind, alle Mächte der Hölle unter die Füße trat, fast in demselben Augenblick, fast noch mit der Samarie angetan, dem kleinsten Ungemach feige aus dem Wege eilen kann. „O, wenn man einen sieht, der versichert, durchaus verstanden zu haben, wie Christus in Gestalt eines niederen Dieners einherging, arm, verachtet, verspottet, wie die Heilige Schrift sagt, angespieen — wenn ich dann denselben Mann so sorglich dorthin eilen sehe, wo es weltlich gut sein ist, sich dort aufs behaglichste einrichten, wenn ich ihn so ängstlich, als handle es sich um das Leben, jedem Hauch eines ungünstigen Windes von rechts oder links entfliehen sehe, so glückselig, so äußerst glückselig, so herzensfroh, . . . von allen, unbedingt allen geehrt und geschätzt zu sein, dann habe ich oft bei mir selber gesagt: Sokrates, Sokrates, Sokrates, sollte es möglich sein, daß dieser Mann verstanden hat, was er verstanden zu haben behauptet?!"

Jezt rief Kierkegaard aus: Das Christentum ist ausgebreitet. Weshalb? Weil, wenn einer mit dem Christentum nichts zu tun haben will, der Staat sogleich kommt und fragt: „Wie? Du fühlst keinen Drang zum Christentum? Nun, so fühlst du wohl einen großen Drang, nichts zu werden; denn bist du nicht Christ, so sind dir alle Wege in der Gesellschaft verrammelt." Ah! Das kam der Praxis des Predigers zustatten. — Habt Dank, ihre Seide- und Samtprediger, die ihr stets in zahlreicheren Scharen zu Diensten standet, als es sich zeigte, daß der Profit auf seiten des Christentums war, habt Dank

für euern christlichen Eifer!" Immer wieder kommt Kierkegaard darauf zurück: Solange es in Dänemark 1000 königliche Stellen für Lehrer im Christentum gibt, ist alles Christentum im Lande notwendig verderbt. Die Geistlichen sind für Kierkegaard „ohne eine einzige Ausnahme" Meineidige, ja, wie er sich ausdrückt, Menschenfresser, insofern sie nämlich von den Leichen der Märtyrer leben, ein jährliches Salär, silberne Tafelaufsätze, Ritterkreuze, gestickte Lehnstühle usw. erhalten, weil sie die Leiden und den Opfermut der Märtyrer schildern.

Von sich sagt Kierkegaard, er selbst sei kein Christ: bald mit der Wendung, daß er es noch nicht sei, am häufigsten mit der Wendung, er sei nur ein Dichter, der wisse, was Christentum ist; bald mit der Wendung, er vermöge sich nicht zu der christlichen Lebensanschauung zu erheben, sondern behelfe sich mit einer weit leichteren, einer jüdischen." Er wolle nichts als Redlichkeit: „Ganz einfach, ich will Redlichkeit . . , ich bin nicht christliche Strenge gegenüber der herkömmlichen christlichen Milde. In keiner Weise, ich bin weder Milde noch Strenge, — ich bin — menschliche Redlichkeit."

Der Streit wurde zunächst als Zeitungszwist geführt. Dann wurde er leidenschaftlicher. Kierkegaard wandte sich durch Flugblätter an größere Kreise mit der offen ausgesprochenen Aufforderung, die Verbindung mit der Kirche abzubrechen. — Nun folgen die neun Hefte der Wochenschrift, „Der Augenblick" genannt, voll steigender Heftigkeit und ätzender Schärfe.

Die Kirche soll weg, es bleibt nichts weiter übrig, sie hat den Gegensatz des Christentums zur Welt, zu den Gütern und Aufgaben der Welt abgeschafft und damit das Christentum selbst. „Der Christ im Sinne des Neuen Testaments steht genau so hoch über dem Menschen, als das Tier unter dem Menschen steht." Sind die Menschen heutzutage einer derartigen geistigen Existenz noch fähig, für die eigentlich religiöse Leidenschaft noch empfänglich? Es ist eine Schwächung des Charakters eingetreten, die wesentlich dem Ehestand und dem Familienleben zuzuschreiben ist. „Was ich will, ist nichts Ephemeres . . ., es ist etwas Ewiges: mit den Idealen gegen die Sinnestäuschungen! Die Ideale sollen verkündigt werden, wie es gehen mag; sonst siegt die Mittelmäßigkeit. Die Menschen haben ja von jeher einen Ausweg zu finden gewußt, um sich beschwerliche Pro-

bleme vom Halse zu schaffen, den einfachen Weg: Sei ein Schwätzer, und siehe, alle Schwierigkeiten schwinden!"

Kurz nach dem Erscheinen der 9. Nummer des „Augenblicks" erkrankte Kierkegaard auf der Straße; er fiel in Ohnmacht und wurde in das Frederiks-Hospital gebracht. „Ich komme, um zu sterben!" sagte er beim Eintritt ins Hospital. Während seines Krankenlagers lag eine außergewöhnliche Klarheit und Ruhe über ihm, seine großen Augen strahlten in noch hellerem Glanz als zuvor. Das Leben war für ihn ein langer Streit gewesen; er hatte redlich mit sich selbst gekämpft, ehe er mit andern kämpfte, und er verlangte von ihnen nur dieselbe Redlichkeit, die er zuerst von sich selbst verlangt hatte. Nun hatte dieser innere und äußere Streit ein Ende. Er starb am 11. November 1855.

Wohl erscheint seine Auffassung des Christentums als eine große. Einseitigkeit, besonders dies, daß er die tröstliche Seite desselben so ganz hinter der strengen zurücktreten läßt. Aber es ist eine ihm bewußte, beabsichtigte Einseitigkeit. Er betrachtet seine ganze Produktivität als das „Korrektiv" zum Bestehenden und sagt in seinem Tagebuch: „Wer ein Korrektiv bringen soll, hat die schwachen Seiten des Bestehenden genau und gründlich zu studieren — und dann einseitig das Gegenteil hinzustellen, tüchtig einseitig. Gerade darin liegt das Korrektiv, und darin wieder die Resignation dessen, der das tun soll. Das Korrektiv wird ja in gewissem Sinne dem Bestehenden geopfert." Kierkegaard betrachtet sich als den Bußprediger der Zeit, und als solcher legt er den Finger auf ihre brennende Wunde, die religiöse Schlaffheit. Man hatte bisher fast nur die Milde des Christentums betont, seiner Strenge aber war man aus dem Wege gegangen. Darum legt er den Hauptton auf die Strenge. „Erst Strenge (d. h. Strenge der Idealität), dann Milde. Ich selbst bedarf so gut wie irgend ein anderer, daß mit mir mild geredet wird, meine Seele ist sehr geneigt, mild zu reden — aber in der Zeit der Verwirrung muß das erste zuerst geschehen, damit die Milde nicht zu einem matten Ablaß wird![35])"

Wir können die scharfe Wendung, die Kierkegaard zuletzt gegen das Bestehende machte, nicht gut heißen. „Bestehendes" muß sein; Ordnungen und Verfassungen ergeben sich aus dem

---

[35]) Buch des Richters, S. 173.

biblischen Begriff der Kirche als des Leibes Christi. Dennoch können gerade die Seelsorger viel von Kierkegaard lernen. Ich meine vor allem das eine: mit Furcht und Zittern für die eigene Seele zu sorgen, damit sie nicht andern predigen und selbst verwerflich werden. Sie sollen es ernst nehmen mit ihrer persönlichen Nachfolge Christi, mit ihrer „Gleichzeitikeit mit Christo". Wie Kierkegaard selbst, sollen sie in sich beständig die Frage wach halten: bin ich ein Christ? Habe ich Innerlichkeit, oder stehe ich in der Gefahr der Veräußerlichung? Fühle ich mich Gott und den Menschen gegenüber wirklich unendlich verpflichtet? Wie steht es um mein Sündenbewußtsein und Schuldgefühl? Laß ich mich durch Gottes Wort aufmerksam machen und in Unruhe versetzen? Bekenne ich die Wahrheit nicht nur durch mein Wort, sondern vor allem durch mein Leben? Vermag ich auch zu leiden für die Wahrheit?

Ebenso wie für ihre eigene Seele, sollen sie für die ihnen anvertrauten Seelen mit Furcht und Zittern sorgen. In jeder einzelnen gilt es, das Bewußtsein der unendlichen Verpflichtung Gott und dem Nächsten gegenüber zu wecken und wach zu halten, erst dann ist der Boden bereit für den Trost des Evangeliums. Christus ist nicht nur Versöhner, sondern auch Vorbild, das Evangelium ist nicht nur Milde, sondern auch Strenge. Jeder einzelne soll nicht bloß ein Anhänger und Bewunderer der Wahrheit werden. Es genügt nicht, daß das Publikum, wenn es eine rednerisch vollendete Predigt hört, vor der Wahrheit auf ihrem hohen Postament bloß eine respektvolle Verbeugung macht und bewundernd ausruft: „Es lebe die Wahrheit, wie ist sie so ideal, so schön!" sie dann aber auf ihrer einsamen Höhe stehen läßt und wieder seines Weges geht. Ob das Publikum bei seiner ästhetischen Bewunderung bleiben würde, wenn der Prediger, statt die Wahrheit auf den hohen Sockel zu stellen, sie allen Ernstes unter die Menschen trüge? Freilich müßte sie dann in ihm selbst lebendig und gleichsam persönlich geworden sein. Wenn sie so den Menschen mit ernsthaften Zumutungen zu nahe träte, wenn sie gar zu persönlich würde, wäre es mit der Bewunderung vermutlich bald vorbei.

Kierkegaard erklärt sich dies daraus, daß die Menge sich nur durch die Phantasie zur Idee, zum Guten und Wahren verhalten

kann.[36]) Er sagt[37]): „Sobald ich das Christentum als Lehre nehme und dann meinen Scharfsinn, meinen Tiefsinn, meine Beredsamkeit, meine Phantasie gebrauche, es darzustellen: dann gefällt es den Leuten; ich werde für einen ernsten Christen angesehen und geliebt. Sobald ich das, was ich sage, existenziell ausdrücken will, also das Christliche in die Wirklichkeit setze, dann sprenge ich gleichsam das Dasein, das Ärgernis ist sogleich da. — Nimm jenen reichen Jüngling — laß mich darüber predigen, daß er doch nicht vollkommen war, daß er sich nicht entschließen konnte, alles den Armen zu geben, daß dagegen der wahre Christ immer willig ist, alles zu geben — dann werden die Leute gerührt, und ich werde geliebt; wenn ich aber ein reicher Jüngling wäre und hinginge und mein ganzes Vermögen den Armen gäbe, dann ärgern sich die Leute; man würde das für eine lächerliche Übertreibung halten. — Nimm die Sünderin, laß mich über ihr tiefes Sündenbewußtsein, über die Leidenschaft predigen, die gegen alles außer ihrer Sünde gleichgültig wird, die hinein zum Heiland geht, indem sie sich allem Spott aussetzt — ich verpflichte mich, zu Tränen zu rühren, und ich, der Redner, werde für einen ernsten Christen angesehen und geliebt. Wenn ich dagegen selbst, mir bewußt, ein Sünder zu sein, plötzlich damit Ernst machen will, mit einem öffentlichen Sündenbewußtsein hervorzutreten, dann erhebt sich sogleich das Ärgernis, man wird es für Eitelkeit und lächerliche Übertreibung halten . . . Die Sache ist die, daß die Pfarrer nicht selbst im Religiösen leben, darum fürchten sie sich beinahe davor, daß ihre Rede die Wirkung hervorbringen könne, daß einer wirklich in diesem Augenblick Ernst damit machte. Es ist mit den Pfarrern so, wie wenn einer selbst auf dem Lande stünde und im Schwimmen unterrichtete: er darf es nicht zur Entscheidung kommen lassen; ja, ihm würde angst und bange werden, wenn einer von den Zuhörern Ernst damit machte und ins Wasser spränge, denn der Schwimmlehrer, der Pfarrer, würde ihm in diesem Fall nicht einmal helfen können, so verwirrt würde der Schwimmlehrer bloß bei dem Anblick werden, daß einer wirklich ins Wasser spränge. Mit tausend solchen Schwimmlehrern mag ein Land weit im Christentum kommen . . . Ich würde lächeln, wenn ich eine verfeinerte Goethesche Kunstnatur

---

[36]) Buch des Richters, S. 168.

[37]) Buch des Richters, S. 143.

höre, die in einem schwärmerischen Augenblick auf der Kanzel nicht ohne Tränen versichert, wie er sich oft danach gesehnt hat, mit Christus zur selben Zeit zu leben!"

Nun, wenn Kierkegaard mit Christus zur selben Zeit gelebt hätte, ich bin gewiß, er wäre einer von seinen Jüngern gewesen, er hätte ihm die Treue gehalten, er hätte mit Maria und Johannes unter seinem Kreuz gestanden!

Auf seinem Grabstein wünschte sich der sterbende Kierkegaard die Verse:

Noch eine kleine Zeit,
Dann ist's gewonnen,
Dann ist der ganze Streit
In nichts zerronnen.
Dann darf ich laben mich
An Lebensbächen
Und ewig, ewiglich
Mit Jesu sprechen!

VIII.

Herbarts und Benekes Kritiken des Schopenhauerschen Hauptwerkes und ihre Aufnahme.

Eine kritische Untersuchung und Würdigung.

Von

Dr. Erpelt.

(Schluß.)

Dritter Hauptteil.

Die Gründe des Mißerfolgs.

Vergegenwärtigt man sich die Bedeutung der Kritiken nach Anzahl und Umfang der nachgewiesenen Schäden des Systems und hält damit die soeben nachgewiesene Tatsache zusammen, daß Schopenhauer diese nirgendswo auszubessern gesucht hat — wenigstens nicht auf die Veranlassung der Rezensionen hin —, so drängt sich unwillkürlich die Frage auf: Wie ist diese auffällige Erscheinung zu erklären? Da der Ausweg, daß die Rezensionen überhaupt nicht zur Kenntnis Schopenhauers gekommen seien, verschlossen ist, so bleibt nur übrig zu untersuchen, ob Schopenhauer in der Beschaffenheit der Kritiken selbst Gründe erblicken durfte, die ihn zu diesem Verhalten berechtigen konnten, und weiter, ob sich vielleicht Züge in seiner Persönlichkeit aufweisen lassen, die ihm ein vertieftes Eingehen auf den Inhalt der Rezensionen erschwerten oder gar unmöglich machten. Umgekehrt werden diese, andern Gebieten entnommenen Gründe mit nicht geringer Überzeugungskraft auf die Befestigung und Richtigkeit der soeben aus der Analyse der Schopenhauerschen Werke abgeleiteten Ergebnisse zurückwirken.

Es ist nun nicht zu leugnen, daß die Kritiken eine ganze Reihe methodischer und sachlicher Mängel enthalten. Die methodischer Mängel zunächst fallen sämtlich unter den Gesichtspunkt der mangelnden Immanenz: Es werden einmal die empirischen Grundlagen der Schopenhauerschen Philosophie ganz unbeachtet gelassen, und damit auch die Frage der relativen Berechtigung gewisser Lehren, die sich in das Ganze des Systems harmonisch nicht einfügen wollen, beiseite geschoben. Ferner wird die abweichende Fassung, der eigen-

tümliche Inhalt gewisser Begriffe Schopenhauers ganz übersehen, und endlich macht sich eine nur oberflächliche Kenntnis der Schopenhauerschen Philosophie darin bemerkbar, daß der Zielpunkt der Einwände schlecht gewählt ist, also Begleiterscheinungen gewisser Grundannahmen kritisiert werden, wo ein Zurückgehen auf ihre Wurzel am Platze gewesen wäre, und korrigierende Gedankengänge ausführlich dargelegt werden, die sich bei Schopenhauer selbst schon vorfanden.

Das beste Beispiel für das Hinweggehen der Rezensenten über die unmittelbar vorgefundenen Grundlagen des Systems im Weltbilde gibt die Willensmetaphysik ab. Sobald Schopenhauer den Willen zum Weltprinzip machte, erhob sich für ihn die Forderung, die Welt aus dem Willen zu erklären. Er ist dieser Aufgabe nachgekommen und hat eine unerschöpfliche Fülle von Einzelheiten überzeugend für seine Bestimmung des Weltenkernes sprechen lassen, sowohl solche des Selbstbewußtseins, wie auch namentlich solche der Naturwissenschaften. Eine Anerkennung darüber sucht man bei beiden Kritikern vergebens. Im Gegenteil: Ihre Polemik gegen den Analogieschluß nach Sicherheit und Tragweite setzt das Übersehen des von Schopenhauer benutzten Beweismittels gewisser Grundzüge der Erfahrung geradezu voraus. Bei der Ästhetik läßt sich wenigstens nur Herbart eine völlige Verständnislosigkeit für die von Schopenhauer geleistete, trotz mancher Fehler anerkennenswerte Arbeit bei der tiefsinnigen Aufklärung mancher subtilen Verhältnisse der Kunst zu schulden kommen, während Beneke sie ausdrücklich anerkennt. Auch die Ideenwelt wird als Träger von Harmonie, Ordnung und Zweckmäßigkeit, die sich dem aufmerksamen Betrachter des Weltganzen nicht entzieht, nicht gewürdigt und ihre Garantierung durch gewisse Grundzüge des tatsächlichen Weltbildes völlig ignoriert. Die Erregung über die Nichtbeachtung solcher induktiver Auslegung und Deutung des Weltbildes und die übermäßige Betonung des rein logischen Entsprechens mag denn auch Schopenhauer die Worte in den Mund gelegt haben: „Widersprüche aufzuzeigen ist die gemeinste und verrufenste Art, einen Autor zu widerlegen“ (Br 135). Auch später beklagte er sich bitter über die Art und Weise der Rezensenten, „die, statt ein System zu studieren und einzudringen in seinen Sinn, es von außen mustern und irgend einen hervorragenden Balken, d. h. einen Widerspruch oder sonstige Inkonsequenz herauszufinden bemüht sind, um es danach sehr wohlfeil und bequem auf rein logischem Wege zu widerlegen“ (Br 200, 333).

Schwerwiegender aber ist die Tatsache, daß beide Kritiker sich nicht einmal in den Sinn mancher von Schopenhauer gebrauchten Grundbegriffe einleben konnten, sondern, dem oberflächlichen Anzeichen gleicher Benennung folgend, ohne weitere Prüfung den Inhalt der eigenen, durch lange Gewohnheit vertrauten Begriffe unterschoben. Zwar erklärt selbst ein Goethe, daß man sich erst gewöhnen müsse, die Dinge so zu nennen, wie Schopenhauer es verlange (Gw. 44). Nichtsdestoweniger bleibt es für Herbart und Beneke ein beschämender Vorwurf, daß sie beide den Schopenhauerschen Begriff des Willens nicht verstanden haben. Sie halten daran fest, daß für den Willen die Überlegungen der Vernunft, die dem eigentlichen Impuls vorhergehenden Erkenntnisakte, eine conditio sine qua non bilden. Dies zeigt sich deutlich bei ihrem Bedenken gegen die Schopenhauersche These des Bestehens eines Verhältnisses von Wesen und Erscheinung zwischen Willensakt und Muskelaktion. Der Versuch Herbarts, diese Meinung durch Hinweis auf die Beispiele des Rechnen- und Betrügenwollens ad absurdum zu führen, sowie seine völlige Verständnislosigkeit für die Unerschöpflichkeit des Willens bei einer noch so großen Anzahl von Objektivationen, seine Behauptung der völligen Gleichheit des Fichteschen und Schopenhauerschen Willens, beweist zur Genüge, welchen Inhalt Herbart dem Begriffe Wille zulegt. Bei der Analyse, die Beneke dem Verhältnis zwischen Willensakt und Leibesbewegung zuteil werden läßt, ist die Unkenntnis der eigentlichen Bedeutung des Schopenhauerschen Willens der tiefere Grund dafür, daß er die Möglichkeit der Gleichzeitigkeit beider Geschehnisse glatt überspringt; die Schwierigkeiten und Dunkelheiten endlich, die er trotz redlichen Bemühens, eine Identität beider heterogener Prozesse denkbar zu machen, nicht überwinden kann, beruhen eben darauf, daß er den „Vernunftwillen", oder, wie Schopenhauer sagt, den Begriff der Willkür zugrunde legt. Endlich erschließt er das Freisein des Willens von den Formen der Erscheinungswelt durch eine im Bewußtsein vorgenommene Analyse der einzelnen konkreten Willensakte, nicht aber von der Ding-an-sich-Natur des Willens aus, weshalb ihm auch die Form des Objektseins, die sich im letzteren Falle deutlicher aufgedrängt hätte, entgeht. Auch zeigt Benekes Argument, daß die Enträtselung der Natur nur soweit reiche, als die Einfühlung gerade unseres Seelenlebens möglich sei, versteckt diesen Willensbegriff. Das Vorstellungselement desselben ist wohl das haupt-

sächlichste Hindernis für eine umfassendere Anwendung. Vergebens hatte also Schopenhauer schon 1818 an den mannigfachsten Stellen seines Hauptwerkes darauf hingewiesen, daß das „Begleitetsein von Erkenntnis und das dadurch bedingte Bestimmtwerden durch Motive“ bloß der deutlichsten Erscheinung des Willens angehöre“ (I 126), daß er eine „Erweiterung dieses Begriffes, eine reine Aussonderung des innersten Wesens eben dieser Erscheinung in Gedanken“ verlange (I 132), daß „Willensbeschlüsse, die sich auf die Zukunft beziehen, bloße Überlegungen der Vernunft über das, was man einst wollen wird, nicht eigentliche Willensakte“ bedeuten (I 121). Das grobe Versagen des Verständnisses der Rezensenten bei der Erfassung des Grundbegriffs seiner Lehre, bei dem er an klarer und deutlicher Wesensbestimmung nichts hatte fehlen lassen, schloß die Möglichkeit in sich, daß er in den guten Willen oder auch die Befähigung der Kritiker, sowie in die Stichhaltigkeit der übrigen unter Benutzung dieses falschen Begriffs entstandenen Bedenken berechtigten Zweifel setzte.

Herbart läßt sich einen Fehler dieser Art noch ein zweites Mal zuschulden kommen, und zwar bei dem Begriff des unmittelbaren Objekts: Er faßt diesen Begriff der Bezeichnungsweise gemäß eigentlich und wörtlich auf, indem er, wie seine Ausführungen zeigen, annimmt, daß Schopenhauer den Leib des erkennenden Individuums durch das Bewußtsein unvermittelt, sofort bis in die kleinsten Einzelheiten bekannt und in geschlossenster Einheit dastehend vorfinden lasse, so daß also beim Leibe von einer Bedingtheit, Veränderung durch die Vorstellung nicht geredet werden könne, die Erkenntnis den Leib sofort unvermittelt und dem selbsteigenen Wesen nach liefere. Für Schopenhauer aber sind alle tierischen Leiber nur insofern unmittelbare Objekte, als sie „Ausgangspunkte der Anschauung der Welt“ für das Subjekt bilden (I 24 m, 13 u), und er behauptet ausdrücklich, daß „der Begriff Objekt nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen ist“ (I 23 u), sondern „diejenige Vorstellung bedeutet, welche den Ausgangspunkt der Erkenntnis des Subjekts ausmacht, indem sie selbst, mit ihren unmittelbaren Veränderungen, der Anwendung der Kausalität vorhergeht und so zu dieser die ersten Data liefert“ (I 22).

Beide Autoren sind sich ferner nicht klar gewesen über das Verhältnis von Bedingendem und Bedingtem bei den einzelnen Lehren Schopenhauers, wie aus den Gegenständen ihrer Kritik hervor-

geht. So ist der eben besprochene Einwurf Herbarts gegen das unmittelbare Objekt nur möglich unter Übersehen der von Schopenhauer gelehrten Intellektualität der Anschauung, die es unmöglich macht, daß irgend ein Gegenstand des Bewußtseins, außer einfachen Empfindungen, noch unmittelbar ist. Beneke tadelt das Freisein des Willens von sämtlichen Formen der Erscheinungswelt. Daß aber Schopenhauer, wenn er den Willen als das Ding an sich anerkannt hatte, dazu gezwungen war, daß er also seine Vorwürfe auch von diesem Gesichtspunkte aus gegen die Erklärung des Willens zum Ding an sich richten mußte, kam ihm nicht in den Sinn. Des weiteren ist die Bedeutung der intuitiven, unmittelbar gefühlsmäßigen Erkenntnis von beiden Kritikern nicht erkannt: Herbart behauptet, daß Schopenhauer auf die Frage, wie er das Ding an sich überhaupt erkannt habe, nicht die geringste, auch nur scheinbare Auskunft erteilen könne. Diese Verkennung beruht darauf, daß er wenige Zeilen vorher, als Schopenhauer die intuitive Erkenntnis in Anspruch nahm, um die Identität von Wille und Leib zu sichern, sich mit der bloßen Gegenbehauptung der völligen Diskrepanz beider Objekte begnügte und die Art und Weise der Auffindung keiner näheren Aufmerksamkeit würdigte. Hier hätte er nach der Berechtigung dieser anormalen Erkenntnisart, nach ihrer eigentümlichen Funktion, ihrer Tragweite fragen, kurzum, eine vollständige Erkenntnistheorie verlangen sollen; aber er ist überhaupt auf diese abweichende Erkenntnisweise nicht aufmerksam geworden. Nur so erklärt sich auch, daß er in grundfalscher Weise Schopenhauer dahin interpretiert, als ob die Selbstverneinung des Willens allein vom Genie, das durch das Überwiegen der regulären abstrakten Erkenntnis über den Willen ausgezeichnet ist, ausgehen könne, während doch Schopenhauer die ethischen Grundphänomene aus einer inneren, unmittelbaren, intuitiven Erkenntnis entstehen läßt, „von welcher allein alle Tugend und Heiligkeit ausgehen kann“. „Denn auch hier zeigt sich der in unserer ganzen Betrachtung so wichtige und überall durchgreifende, bisher zu wenig beachtete, große Unterschied zwischen der intuitiven und der abstrakten Erkenntnis“ (I 452). Einem ähnlichen Vorwurf entgeht auch Beneke nicht, da er der Ansicht ist, daß der Einwand des ethischen Intellektualismus die Schopenhauersche Philosophie in demselben Maße treffe wie die Kantische. Endlich ist der Vorwurf Herbarts gegen die Schopenhauersche Lehre von der Willensfreiheit, daß sie

nämlich nicht die Kantische sei, auch nur teilweise richtig. Denn Schopenhauer versteht genau das, was Kant darunter verstand, nämlich die Freiheit des Dings an sich zum empirischen Charakter des Menschen, das als solches von allen anschaulichen und Erkenntnisformen frei ist und dann „erscheint". Daß nun Schopenhauer diese unzählig vielen intelligiblen Charaktere zu mystischen Akten im Ding an sich degradiert und ihnen dadurch ihre bisherige Selbständigkeit nimmt, liegt in der Konsequenz der straffen Einheitslehre seines ganzen Systems. Jenen Vorwurf über die Umwandlung der Kantischen Freiheitslehre in Spinozismus hätte Herbart also gegen das Dogma Schopenhauers richten müssen, daß der Wille letzten Grundes nur einer sei. So paßt die Bemerkung Herbarts wohl auf den endgültigen Charakter der Freiheitslehre, geht aber nicht auf die Wurzel ein, aus der hier der Fehler entspringt.

Endlich mußte sich Schopenhauer seltsam berührt fühlen, daß man zur Erklärung der Fehlerhaftigkeit gewisser seiner Ansichten Gedankengänge benutzte, die ihm selbst durchaus nicht fremd und in seinen Werken schon vorhanden waren, wenn auch nicht in solcher Ausführlichkeit. So ist die von Herbart gegebene Lösung des „ungeheueren Widerspruchs" bei Kant, nach der zwar der Verstand einen unentbehrlichen Beitrag zur Anschauung liefert, aber die Sinnesempfindungen nicht direkt empfängt, genau die Schopenhauersche Auffassung dieses Verhältnisses. Auch hatte Schopenhauer den genetischen Standpunkt, den Herbart benutzte, um ihm den Apriorismus bedenklich zu machen, in seiner Schrift: „Über das Sehen und die Farben" schon berücksichtigt, was Herbart entgangen ist. Beneke sucht sich die außergewöhnlichen Ansichten Schopenhauers über Mathematik daraus zu erklären, daß Schopenhauer zwischen der Auffindung einer mathematischen Wahrheit, die Sache des intuitiven Scharfsinns sei, und ihrer abstrakt logischen Festlegung im Beweise nicht hinreichend unterschieden habe. Dabei erklärt Schopenhauer ausdrücklich (I 25), daß alle großen Entdeckungen „eine unmittelbare Einsicht und als solche das Werk des Augenblicks" sind, „ein aperçu, ein Einfall, nicht das Produkt langer Schlußketten in abstrakto; welche letztere hingegen dienen, die unmittelbare Verstandeserkenntnis für die Vernunft, durch Niederlegung in ihre abstrakten Begriffe zu fixieren, d. h. sie in den Stand zu setzen, sie andern zu deuten . . . (ähnlich D 10, 219).

Geht man von diesen mehr methodischen Mängeln der vollständigen Kritiken zu einer Beurteilung des sachlichen Inhaltes der einzelnen Einwände über, so finden sich auch hier zahlreiche Mängel.

Eine ganze Reihe von Ausstellungen zeigt entweder gar keine oder doch sehr mangelhafte Begründung und trägt damit den Charakter bloßer Gegenbehauptungen. Ganz ausgesprochen ist dies der Fall bei der Herbartschen Ansicht über die völlige Heterogeneität von Wille und Leib, desgleichen bei seinem die Methodik der Mathematik betreffenden Vorschlag, auf eine bessere Bearbeitung der Begriffe auszugehen. Ebenso bleibt uns Herbart die Antwort schuldig, wenn wir ihn nach dem Grunde fragen, weshalb wir gleich alle Relation dem wahrhaft Realen absprechen sollen, wenn wir schon seine Unabhängigkeit von der Relation zwischen Subjekt und Objekt anerkannt haben. Hält man sich ferner die glanzvolle, mit weitausholender Kenntnis alles Halben und Zwiespältigen der Welt geleistete Begründung des Pessimismus vor Augen, so zerflattern die Herbartschen Sätze, daß die physischen Leiden der menschlichen Natur sehr erträglich seien und das allein in den geselligen Verhältnissen liegende Unglück ebenfalls leicht zu beheben sei, wie Spreu vor dem Winde. Ebenso hat sich Herbart nicht hinreichend überzeugt, ob seine Vorschläge zur Ausgleichung des monströsen Widerspruches bei Kant wirklich geeignet waren, die Ausführungen Kants über das Verhältnis von Verstand und Erfahrung wirklich miteinander zu vereinbaren. Wenn Kant, wie Schopenhauer behauptet (I 521 f.), einmal darlegt, „die Kategorien des Verstandes seien keineswegs die Bedingungen, unter denen Gegenstände in der Erfahrung gegeben werden", und ein andermal „die Kategorien (seien) Bedingungen der Erfahrung, es sei der Anschauung oder des Denkens, das in ihr angetroffen wird", so tritt die Unfähigkeit und Machtlosigkeit des Herbartschen Lösungsversuches deutlich zutage. Andernfalls würde schon Schopenhauer es nicht unterlassen haben, diese Lösung als Vorzug seiner eigenen Lehre gebührend hervorzuheben. Endlich werden die Behauptungen Benekes, daß die Art und Weise, wie Schopenhauer die Worte Verstand und Vernunft verwende, dem gewöhnlichen Sprachgebrauch und der philosophischen Kunstsprache gleichermaßen zuwiderlaufe, in ihrer bloßen Allgemeinheit keinen Eindruck auf Schopenhauer gemacht haben, da dieser der festen Überzeugung ist,

durch seine Erklärung der darunter verstandenen Begriffe die Meinungen aller Zeiten und Gelehrten treu wiedergegeben zu haben.

Eine Steigerung der inhaltlichen Mängel liegt vor in den von Unklarheiten durchsetzten Benekeschen Ausführungen über den wahren Sinn, indem man beim Willen von einem Ding an sich reden könne. Ihre Dunkelheit und Zwiespältigkeit wurde schon hinreichend betont.

Den Gipfelpunkt erreichen einige Vorwürfe, die direkte Fehler enthalten, mögen diese nun in handgreiflichen Mißverständnissen der Schopenhauerschen Lehre oder in eigenen falschen Ansichten der Rezensenten bestehen. So sieht Herbart in den ästhetischen Anschauungen „ein Schelling nachgeahmtes Gemenge des Platonismus mit der Fichteschen und spinozistischen Lehre", während doch Plotin, Thomas und Meister Eckhart bedeutend mehr daran beteiligt sind als die von Herbart angeführten Philosophen. Von dieser leichten philosophiehistorischen Verkennung Herbarts abgesehen aber kommt Beneke allein in Betracht: Er sieht Raum und Zeit als Formen des Satzes vom Grunde an, identifiziert Idee und Begriff, obwohl Schopenhauer der Darlegung ihres Unterschiedes ein ganzes Kapitel gewidmet hat (I § 49). Dies macht sich später in einer weiteren schiefen Bemerkung über Schopenhauers Lehre von der Schönheit bemerkbar, die Beneke in einer „die wissenschaftliche Behandlung erleichternden Beschaffenheit des Objekts" findet, während Schopenhauer nur die Bedeutsamkeit für das intuitive Erkennen der Idee im Auge hatte. Ebenso übersah er, daß Schopenhauer der Philosophie als Wissenschaft ein wohlgesondertes Arbeitsgebiet zugewiesen hatte, nämlich das Allgemeine, „eben jenes, was die Wissenschaften voraussetzen und ihren Erklärungen zugrunde legen und zur Grenze setzen, ist gerade das eigentliche Problem der Philosophie" (I 97, 980). Weiterhin ist es ein völliges Mißverständnis, wenn Beneke die von Schopenhauer dargelegte Sonderstellung der Musik unter den Künsten darin findet, daß sie sich nicht „der Formen der äußeren Welt bediene". Endlich war Beneke der Ansicht, daß Schopenhauer unwissentlich den Kantischen Begriff der praktischen Vernunft mißverstanden und aus ihm die Vernünftigkeit des Handelns herausgelesen habe; während Schopenhauer sehr wohl den von Kant hineingelegten Sinn zu analysieren verstand (I 619) und diese neue Bedeutung des auf den persönlichen Vorteil bedachten Verhaltens erst einführen wollte. Und wenn

Beneke schließlich behauptet, daß in der Mathematik die Methode der Induktion allein vorhanden sei, so zeugt dies von ausgesprochener Unkenntnis des Tatbestandes und läuft auf eine völlige Verkennung der Mathematik als Formalwissenschaft hinaus. Höchstens kann sich die Auffindung neuer, bisher unbekannter, schwer zu beweisender Wahrheiten in den Formen der Induktion vollziehen, diese also eine genetische Bedeutung für die Mathematik besitzen.*) Bei der endgültigen Darstellung des Inhaltes der Mathematik aber ist die induktive Methode völlig eliminiert, eine Prüfung und Vergleichung der einzelnen Fälle völlig irrelevant. Fallunterscheidungen, die allerdings auch dann noch vorhanden sind, haben eine ganz andere Bedeutung: Sie dienen zur ökonomischen Erledigung des Beweises. — Auf Grund der dargelegten Unklarheiten und Fehler wird man wohl das Urteil Eichstädts, des Verlegers der Jenaischen Literaturzeitung, über Beneke mitunterschreiben können: „Man erkennt ihn überall als einen scharfsinnigen, denkenden Kopf an, in welchem das Wissen noch erst mehr zersetzt und geordnet werden muß, damit es reifere und erfreulichere Früchte, auch in seinen Büchern, trage (Gr. N. B. 32).

Die bisher aufgedeckten methodischen und sachlichen Mängel wirken dann zusammen bei der Erzeugung eines letzten Hauptmomentes, das ein Eingehen auf den sachlichen Inhalt der Kritiken sehr erschweren und es gerade einem Schopenhauer sehr zuwider machen mußte: Dem Zwiespalt und Gegensatz der Ansichten der Rezensenten, wenn sie auf gewisse gemeinsame Punkte zu sprechen kommen. Während Herbart Schopenhauer zu überzeugen sucht, daß in seinem System der Realismus sich für die ihm zuteile gwordene stiefmütterliche Behandlung bitter rächt, ist Beneke mit dem erkenntnistheoretischen Idealismus ganz zufrieden. Ein ähnliches Verhältnis herrscht zwischen den beiden Rezensenten in der Einschätzung des Analogieschlusses: Herbart bespöttelt ihn als geistreich, bequem und leichtfertig, Beneke

*) Dahin gehört die Aufstellung von Gegenbeispielen, bei denen allgemeine Theoreme, deren Gültigkeit sich in vielen Fällen gezeigt hat und denen absolute Geltung zugesprochen werden soll, versagen. So sind tatsächlich die meisten stetigen Funktionen differentiierbar, weil die Stetigkeit als Folge mit der Differentiierbarkeit verknüpft ist. Das Bestreben aber, einen exakten Beweis für das Vorhandensein von Stetigkeit als Grund und Differentiierbarkeit als Folge zu liefern, vereitelte Weierstraß durch die Aufstellung seines bekannten Beispiels einer überall stetigen, nirgends differentiierbarer Funktion; Pascal, Repertorium I 1, 459.

dagegen hält ihn für das einzige Mittel zur Enträtselung des inneren Wesens der uns umgebenden Objekte. Die Schopenhauersche Ästhetik wird von Herbart völlig verdammt, Beneke hält sie für den vorzüglichsten Teil des ganzen Werkes. Beneke ist strenger Determinist und nimmt Freiheit nur im Reiche des Intelligiblen an, während Herbart durch seinen Kampf gegen das Vorurteil, die Philosophie sei nicht geeignet, das Handeln zu bestimmen, ganz offenbar eine Veränderlichkeit des Charakters dartut, wozu auch seine Ablehnung jenes „ärgsten Fatalismus" und die Lehren seines eigenen philosophischen Systems passen; in diesem hängt der Wille von der Vorstellungsmasse ab, die durch Apperzeption neue Bestandteile aufnimmt. Schopenhauer hat endlich bezüglich des Kantischen Widerspruchs Beneke zu überzeugen vermocht, Herbart steht mit seiner — wie wir sahen — unrichtigen Meinung abseits.

Aber selbst, wenn sich Schopenhauer dazu entschlossen haben würde, von allen diesen Einwänden bezüglich Methode und Inhalt der Kritiken abzusehen, so hätten doch noch mächtige Motive ihn davon abhalten können, dem Verlangen der Kritiker nachzugeben. Die Einschränkung oder Ausmerzung gewisser Lehren ist gleichbedeutend mit der Aufgabe seines philosophischen Systems und seines selbstgesteckten Zieles, das von ihm erschaute Weltbild begrifflich zu fixieren. Den Phänomenalismus mußte er beibehalten, um alle Besonderheiten eines Objekts der Erscheinung zuzuweisen und als Substanz eines jeden Objekts ein einheitliches, homogenes Etwas überhaupt möglich zu machen. Daher auch die immer weiter getriebene Auflösung der Objekte in Relationen, die Behauptung, daß schon der Satz vom Grunde das Wesen der Objekte völlig erschöpfe. Um dieses Etwas genauer zu bestimmen, durfte Schopenhauer das Urphänomen, die Identität von Willensakt und Körperbewegung, niemals fahren lassen, wenn er nicht mit ihm den Schlüssel zum Eintritt in jenes Schloß, dessen Fassaden einstweilen in Ermangelung eines besseren die Wissenschaft skizziere, verlieren wollte. Die Identität von Wille und Leib ist ihm die erste Grundbestätigung seiner Enthüllung des Weltgeheimnisses, gewissermaßen die erste Leuchte in dem dunklen unterirdischen Gange der ins Innere des Schlosses führt, und das Erkennen eines Willens in allen Teilen der Welt und des Lebens bis in ihre Schlupfwinkel hinein der zweite fundamentale Beleg. Gerade die Einwürfe

gegen den Willen sind besonders schwerwiegend, da dieser als Grundbegriff seines Systems eine ähnliche Rolle spielt wie die Wirbelsäule eines Wirbeltierkörpers. Mit seiner Aufgabe fällt das ganze Gerüst. Schopenhauer war sich über diesen Kern seiner Lehre und die Tragweite der Einwürfe gegen ihn völlig bewußt und antwortet Frauenstädt, der ihm (Br 205) nahelegen will, er hätte „wie Kant unbestimmt lassen sollen, was das Ding an sich sei“ in seiner drastischen Weise: „Da möchte man sich dem Teufel ergeben. . . Da könnte ich ja gleich meine ganze Philosophie zum Fenster hinauswerfen.“ Konnte Schopenhauer weiter eine andere Willensfreiheit anerkennen als die dem Ding an sich zukommende, nachdem er im Zusammenhang mit seinem Idealismus den Satz vom Grunde als den absoluten Beherrscher aller und nur der Erscheinung erklärt hatte? Wäre es ihm möglich gewesen, sein Erfaßtsein von den klaffenden Widersprüchen und Düsternissen der Welt, das schon seiner Mutter den „heiteren Humor“ verstimmte und ihr „schlechte Nacht und üble Träume“ bereitete (Gw 52), in seiner Philosophie zu verbergen und mußte ihm auf diesem Grunde die Selbstverneinung des Willens nicht als ein Ziel erscheinen, „aufs innigste zu wünschen“, ja, nachdem er ihre Möglichkeit durch sein Versenken in die Lebensführung von Asketen und Heiligen zur Gewißheit gemacht hatte — der Umfang derselben ist aus Gw 277 und aus D 10, 549 ersichtlich — geradezu als der Sinn des Weltganzen? Er d u r f t e über diese sich ihm aufdrängenden Gedankenströmungen nicht mehr verstummen, wenn er es ehrlich meinte mit seiner Aufgabe, eine v o l l s t ä n d i g e Wiederholung der Welt in abstrakten Begriffen zu geben. Auch k o n n t e er sie nicht aufgeben, um sein System nicht ins Wanken zu bringen, ebensowenig wie seine Lehre vom Pessimismus, die die Basis für die Möglichkeit jenes summum bonum seiner Philosophie der Selbstverneinung, abgibt.*) Und was für Schopenhauer endlich die Möglichkeit der Selbstverneinung bedeutete, geht hervor aus der Stelle eines Briefes an Becker (103): „Es würde zu

*) Diese bedingende Rolle tritt besonders deutlich in den Vorlesungen hervor (D 10, 387/8): „Die deutliche Entwicklung hiervon (scl. der Bejahung oder Verneinung des Willens zum Leben), der Hauptgegenstand der Ethik, ist uns schon etwas erleichtert und vorbereitet durch die dazwischengetretenen Besprechungen über Freiheit, Notwendigkeit und Charakter. Indessen müssen wir sie noch hinausschieben, indem noch eine Besprechung vorherzustellen ist, nämlich über das Leben selbst und dessen Wollen oder

bedauern sein, wenn Sie, im Eifer, Recht zu behalten, eine Wahrheit aufgegeben hätten, die am bewölkten Himmel unseres Daseins und seines Spiegels, meiner Philosophie, der einzig lichte Fleck ist." Auch wird ihr Wert durch die in ihrer Art klassische kurze Darlegung des Schopenhauerschen Lehrgerüstes bei der bekannten aut-aut Auseinandersetzung dargetan. Hier hält Schopenhauer an ihr trotz aller Bedrängnis von seiten Frauenstädts als an einer unverbrüchlichen Tatsache fest, und sie ist ihm ein Beleg dafür, daß im Ding an sich Wandlungen vorkommen können, daß der Wille vom Wollen „frei werden kann, während er im Wollen unfrei ist". Endlich fordert er einen angehenden Apostel, den Hamburger Philosophen Weigelt, auf: „Ihm sei die Askese noch zu fremd. . . . Er solle asketische Schriften lesen' (Br 268). Die Kenntnisnahme der asketischen Schriften ist also für Schopenhauer ein wesentlicher Teil der Einführung in seine Philosophie.

Hat uns so die Analyse der Kritiken mannigfaltige Anhaltspunkte für ein Verständnis ihrer Nichtbeachtung ergeben, so werden wir uns darin noch weiter gefördert sehen, wenn wir unser Augenmerk auf gewisse Eigentümlichkeiten Schopenhauers richten, die in seiner Betätigung als produktiver Denker und in der voluntaristischen Seite seiner Persönlichkeit stechend hervortreten.

Daß beide Rezensenten die Wurzeln der Schopenhauerschen Philosophie in der empirischen Wissenschaft und im anschaulichen Weltbilde übersahen, dafür aber um so mehr Gewicht legen auf ein exaktes logisches Entsprechen der Einzellehren seines Systems, muß um so schärfer beurteilt werden, da Schopenhauer gerade den umgekehrten Standpunkt vertritt, ihn der Konzeption seiner Philosophie zugrunde gelegt hat und es an Hinweisen darauf nicht fehlen läßt. Sein Denken erwählt sich zum willkommensten und wertvollsten Objekt immer die Anschauung, den unmittelbaren Eindruck der realen Welt, während ihm die Verarbeitung inhaltsleerer abstrakter Begriffe widerstrebt. Allein die Anschauung hat die Kapazität, die

---

Nichtwollen, welches die große Frage ist. Und zwar so, daß wir untersuchen, was dem Willen selbst, der ja dieses Lebens innerstes Wesen ist, eigentlich durch seine Bejahung werde, auf welche Art und wieweit sie ihn befriedigt, ja befriedigen kann: Kurzum, was wohl im allgemeinen und wesentlichen der Zustand des Willens sei in dieser seiner eigenen und ihm in jeder Beziehung angehörigen Welt."

zur Aufnahme und Umsetzung der Energie seines Denkens notwendig ist, während die weiten Abstrakta „lauter leeren Hülsen" gleichen (II 69), deren Verarbeitung „eine Empfindung gibt der ähnlich, die beim Versuch, sehr leichte Körper zu werfen, entsteht". „Eine anschauliche Auffassung ist allemal der Zeugungsprozeß gewesen, in welchem . . . jeder unsterbliche Gedanke den Lebensfunken erhielt" (II 69). Die Feststellung des Gegensatzes zwischen der Anschauung und der abstrakten Erkenntnis ist, wie er sagt, „ein Grundzug meiner Philosophie" (II 96), und er hat darauf ein volles Kapitel (7) des Ergänzungsbandes verwandt. Sein Wahlspruch ist: „Alles Urdenken vollzieht sich in Bildern", ja, die Anschauung ist ihm die Erkenntnis κατ' ἐξοχήν (II 83). In den Vorlesungen behauptet er: „Überall ist das beste nicht in Worte zu fassen, man muß anschauen; indem wir so, durch Anschauung der lebendigen Welt, unmittelbar das wahre Wesen der Dinge zu uns reden lassen, so entziffern wir die echte signatura rerum, von der die alten Alchemisten und Theosophen sprachen" (D 10, 284). Er hat die Anschauung denn auch bei der Aufstellung seiner Philosophie fast ausschließlich verwendet: „Jede Lehre derselben ist in Gegenwart der angeschauten Wirklichkeit durchdacht worden, und keine hat ihre Wurzeln allein in abstrakten Begriffen" (II 5).

Der Gesichtspunkt der streng logischen Konsequenz trat für ihn völlig zurück, ja mit einem gewissen Stolze erklärt er: „Als einen großen Vorzug meiner Philosophie sehe ich es an, daß alle ihre Wahrheiten unabhängig voneinander durch die Betrachtung der realen Welt gefunden sind, die Einheit und Zusammenstellung derselben aber, um die ich unbesorgt gewesen war, sich immer nachher von selbst eingefunden hat" (II 206). Seine Maxime war: „Ich schreibe auf, unbekümmert, wie es zum Ganzen passen wird, denn ich weiß, es ist alles aus einem Grunde entsprungen". Bei dieser Arbeitsweise war natürlich ein peinlich genaues logisches Aneinanderpassen der einzelnen Lehren unmöglich. Die Einheitlichkeit seines Systems ließ er dann durch die vorausgesetzte Einheit des Weltganzen verbürgen, und da diese ihm zum unverbrüchlichen Dogma geworden war, so ist auch das Einheitsbewußtsein seiner Philosophie bei ihm äußerst stark. Bei allen Versuchen, ihm auf Grund einzelner Stellen Widersprüche nachzuweisen, weist er mit größter Energie auf das Ganze seiner Werke hin: „Ich versichere Sie, daß Sie alle Ihre Zweifel sich

aus meinen Schriften lösen konnten, wenn Sie nur zusammenbrachten, was weit verteilt steht. Denn mein System hat mehr denn irgend eines organischen Zusammenhang. Man muß aber stets jeden Satz in promptu haben, um damit jedem andern zu Hilfe zu kommen. wenn er, alleinstehend, angegriffen wird“ (Br 216). So wies er nicht nur im späten Alter seinen Erzevangelisten Frauenstädt zurecht, sondern verkündet schon als junger Dozent seinen Zuhörern (D 9, 70):

In Gemäßheit nämlich meiner Resultate, zu denen mich mein Studium und meine Forschung geführt haben, hat die Philosophie eine Einheit und inneren Zusammenhang, wie durchaus keine andere Wissenschaft; alle ihre Teile gehören zueinander wie die des organischen Leibes und sind daher eben wie diese, nicht von dem Ganzen zu trennen, ohne ihre Bedeutung und Verständlichkeit einzubüßen und als lacera membra, die außer dem Zusammenhang einen widerwärtigen Eindruck machen, dazuliegen.“

Streng präzisiert faßt er das Wesentliche dieses seines Standpunktes nochmals zusammen in den Schlußworten zu seiner Theorie der gesamten Erkenntnis:

„Weil nun die Welt ein Ganzes ist, im höchsten Sinne des Wortes ein Ganzes, und daher ihre Teile völlig miteinander übereinstimmen, sich wechselseitig notwendig machen; so muß auch im abstrakten Abbild der Welt, in der Philosophie, jene Übereinstimmung sich wiederfinden: Nicht bloß Konsequenz, sondern die Harmonie eines einzigen entfalteten Gedankens muß der Philosophie eigentümlich sein und ihre Echtheit beweisen. Die Summe von Sätzen, daraus sie besteht, muß sich durch und durch so entsprechen, daß jeder Satz den andern gleichmäßig notwendig macht und das wechselseitig. Die Sätze müßten gewissermaßen wechselseitig auseinander abgeleitet werden können. Doch müssen sie hier vorerst da sein und also zuvor aufgestellt werden, unmittelbar begründet durch die Erkenntnis in concreto, die anschaulich vorhandene Welt: Denn die unmittelbare Begründung ist der mittelbaren vorzuziehen. Nachher wird die vollkommene Harmonie der Sätze, welche sie in einen Gedanken zusammenfassen läßt, entsprungen aus der Harmonie und Einheit der anschaulichen Welt selbst, die ihr gemeinschaftlicher Erkenntnisgrund ist, als Bekräftigung ihrer Wahrheit hinzukommen.“

Diese Ansichten wurzeln so tief im Fleisch und Blut des Schopenhauerschen Denkens, daß sie unter seinen Händen zur paradoxen Übertreibung auswachsen: In größter Unbefangenheit erklärt Schopenhauer die verbalen Widersprüche seiner Lehre als Abbild der tatsächlich vorhandenen realen! Die Selbstverneinung „ist ein realer Widerspruch zwischen dem Willen und seiner Erscheinung. Er ist entstanden aus dem Eingreifen der Freiheit, die der Wille als

Ding an sich hat, in die Notwendigkeit, der seine Erscheinung unterworfen ist: Von diesem realen Widerspruch haben wir nun hier eine Wiederholung in der Reflexion der Philosophie an dem verbalen Widerspruch zwischen meiner Behauptung von der Notwendigkeit, mit der die Motive den Willen nach Maßgabe des Charakters bestimmen, einerseits, und meiner Behauptung der Möglichkeit einer gänzlichen Aufhebung des Willens, wodurch die Motive machtlos werden, andererseits" (D 10, 571). Diese Ansicht von der Rechtfertigung eines Widerspruches steht nicht vereinzelt: „Jedoch ist noch ein Vorwurf zu erwähnen, den man dem letzten Teile meiner Darstellung machen kann, und den ich keineswegs verhehlen will, sondern vielmehr zeigen, wie er durch das Wesen der Sache herbeigeführt wird" (D 10, 577)

In der geschilderten Entstehungsweise der Schopenhauerschen Philosophie liegt der Quellpunkt ihrer Stärke, aber auch der Urgrund der in ihr enthaltenen Widersprüche. Schopenhauers Geist gleicht einem Simson, der durch seine Hinneigung zur verführerischen und sich verstellenden Delila der Anschauung seine gigantische Stärke einbüßt und in Blindheit endigt. Daß diese Blindheit schließlich vollkommen war, ergibt sich aus Widersprüchen, wie sie greller nicht gedacht werden können. Er erklärt: die Anschauung ist nicht nur die Quelle aller Erkenntnis, sondern sie selbst ist die Erkenntnis *κατ' ἐξοχήν*, ist allein die unbedingt wahre, die echte, die ihres Namens vollkommen würdige Erkenntnis" (II 83 o), denn — so könnte man unter Benutzung seiner eigenen, wenige Zeilen vorher ausgesprochenen Worte fortfahren — sie ist „durchweg modifikabel, ist zweideutig, hat unerschöpfliche Einzelheiten in sich und zeigt viele Seiten nacheinander"!*) Noch andere Beispiele zu Selbstwidersprüchen Schopenhauers, die durch unveränderte Aufnahme momentaner Konzeptionen in sein System herbeigeführt wurden, geben seine Ansichten über die Geschichte der Philosophie, die mit seinen Ansichten über allgemeine Geschichte in schreiendem Widerspruche stehen: Schopenhauer will bekanntlich der allgemeinen Ge-

*) Die Zurücksetzung der Anschauung zeigt sich nebenbei besonders stark in der „Theorie" D 9, 237 243, 244, 248, doch erweist sich auch hier der Begriff unfähig, die „feinen Nuancen" zu erfassen (388) und Schopenhauer gibt letzten Grundes der Anschauung den endgültigen Vorzug, er erkennt nur „den Nachteil derselben in einigen Stücken" an (D 9, 391).

schichte nicht einmal den Ehrennamen einer Wissenschaft zugestehen, da es Entwicklungsgesetze, deren Studium Aufgabe der Geschichte sein soll, in dem bunten kaleidoskopartigen Gewirre der durcheinanderquirlenden Individuen überhaupt nicht gibt. Nun höre man ihn über die Geschichte der Philosophie:

„Auch nimmt man, wenn man die Geschichte der Philosophie im ganzen überfliegt, sehr deutlich einen Zusammenhang und Fortschritt wahr“ (D 9, 82) So sehen wir auch in der Geschichte der Philosophie die Menschheit nach und nach zur Besinnung kommen, sich selbst deutlich werden, durch Abwege sich belehren lassen, durch vergebliche Anstrengungen ihre Kräfte üben und stärken .... So ließe sich allerdings in der Geschichte der Philosophie eine gewisse Notwendigkeit, d. h. eine gesetzmäßig fortschreitende Entwicklung erkennen, wenigstens eben so gut, ja gewiß besser als in der Weltgeschichte ... Aus dem Rückschritt erhebt sich immer die Kraft wie neugestärkt durch die Ruhe“ (83).

Ein drittes Beispiel findet sich Volkelt 224.

Diese Widersprüche lassen ermessen, wie gering das Empfinden logischer Widersprüche überhaupt bei Schopenhauer entwickelt war, und wie gering der Trieb zur Ausmerzung derselben funktionierte — wenigstens bei seinen eigenen Werken. Die Widersprüche in andern wußte er sehr gut herauszufinden, wie seine scharfsinnige Kritik Kants zeigt und auch durch seine Bemerkung über Spinoza verraten wird, in der plötzlich eine ganz andere Wertung der Widersprüche stattfindet (D 9, 106): Wie in der Musik falsche Töne mehr beleidigen als eine schlechte Stimme, so in der Philosophie Inkonsequenzen, falsche Folgerungen mehr als falsche Prinzipien! Spinozas Moral aber vereinigt beides: Seine einzelnen Sätze über Recht und andere ethische Dinge beleidigen das Gefühl jedes denkenden Menschen aufs heftigste!

In den seltenen Fällen aber, wo sich sein logisches Gewissen meldete, tritt seine Neigung zum Agnostizismus beschwichtigend auf. Er steht auf dem Standpunkte, daß wir uns „oft vom Entstehen unserer tiefsten Gedanken keine Rechenschaft geben können: Sie sind die Ausgeburt unseres geheimnisvollen Innerer“ (II 148) — eine Erfahrung, die ihm namentlich bei der Konzeption seines Systems in Dresden zuteil geworden war. Schopenhauer findet sich damit ab, daß seine „Lehre Übereinstimmung und Zusammenhang in dem kontrastierenden Gewirre der Erscheinungen dieser Welt keineswegs in dem Sinne“ erblicken läßt, „daß sie kein Problem zu lösen

übrig, keine mögliche Frage unbeantwortet ließe". „Dergleichen zu behaupten, wäre eine vermessene Ableugnung der Schranken der menschlichen Kenntnis überhaupt." „Welche Fackel wir auch anzünden und welchen Raum sie auch erleuchten mag, stets wird unser Horizont von tiefer Nacht umhüllt bleiben" (II 206). Hatte er sich aber einmal damit abgefunden, so konnte es ihm nicht schwer fallen, unlösbare Probleme, wie sie namentlich seine Ethik enthält, für transzendent zu erklären. Dieses Verfahren wurde ihm bei seiner Ethik ein unentbehrliches Hilfsmittel. Schon als Dozent erklärt er seinen Hörern: „Übrigens bemerke ich beizeiten (!), daß ich mich nicht anheischig mache, jede mögliche Aufgabe zu lösen und jeder möglichen Frage zu genügen", und bei den Auseinandersetzungen endlich, die Schopenhauer als Greis mit seinen Aposteln zu bestehen hatte, zieht er die Register des Agnostizismus immer wieder auf, um ihren Angriffen zu entgehen (Br 212, 217, 205, 359, 360, 456) und betrachtet den Agnostizismus als den Altar im Tempel seiner Philosophie, an dem seine Verfolger von ihm, dem in die Enge getriebenen Flüchtling, ablassen müssen. Zur Rechtfertigung seines Agnostizismus verweist er dann auf seine Lehre von der sekundären Natur des Intellekts.

Zu dieser Eigenart, die uns die Widersprüche seiner Lehre nicht so scharf empfinden läßt, gesellte sich dann noch eine spröde Selbstständigkeit in der Erfassung und Ausbildung seiner Gedanken, die sich namentlich in einer entschiedenen Abneigung gegen die Berücksichtigung fremder Gedankengänge zeigt. Er weiß, „daß das System unserer eigenen Gedanken und Erkenntnisse seine Ganzheit und stetigen Zusammenhang einbüßt, wenn wir diesen so oft willkürlich unterbrechen, um für einen ganz fremden Gedankengang Raum zu gewinnen. Meine Gedanken verscheuchen, um denen eines Buches Platz zu machen, käme mir vor, wie was Shakespeare an den Touristen seiner Zeit tadelt, daß sie ihr eigen Land verkaufen, um anderer ihres zu sehen (II 85). Darauf beruht auch seine Abneigung gegen Alexander von Humboldt, auf den er als auf einen Kompilator hinabsieht. Sein Philosophieren vollzog sich in einer ganz anderen, ursprünglicheren Art: „Ich bin, bekennt er Vorrede XIX, meinem Gedankenzuge nachgegangen, eben weil ich es mußte und nicht anders konnte, aus einem instinktartigen Triebe, der jedoch von der Zuversicht unterstützt wurde, daß was einer Wahres gedacht und Verborgenes beleuchtet hat, doch auch irgend wann von einem andern

denkenden Geiste gefaßt werden wird.“ In seiner daraus resultierenden Originalität ließ er sich durch Angriffe nicht irre machen. Er hielt sich dann vor: „Mein Leitstern ist ganz ehrlich die Wahrheit gewesen (Vorrede XXI). Den Fehlern und Schwächen, welche meiner Natur anhängen, kann ich freilich nimmermehr entgehen, aber ich werde sie nicht durch unwürdige Akkomodationen vermehren.“ Frauenstädt ermahnt er (Br 289): „Ich wollte lieber hören, daß Sie das Ding zwischen Wachen und Schlafen hingeschrieben haben, als daß es eine Konzession ist, die Sie der Unfähigkeit und Roheit machen. Das soll man nie! Sondern, wenn man wirken will, muß man nie fackeln, stets dieselbe Sprache reden und keinen Zoll weichen. Sonst kommt man um allen Kredit.“ Ein andermal fordert er ihn auf: „Verschwören Sie alle breiige Toleranz!“ (Br 301), und hält ihm vor: „Man kann nicht Gott und dem Teufel zugleich dienen: Man muß konsequent und entschieden sein: Man muß eine Überzeugung haben und nicht fackeln oder irrlichterlieren“ (Br 169). Auch bemerkt Schopenhauer mißbilligend von Schelling, Spinoza und Kant: „Sie alle haben gefackelt“ (Br 250). Bestärkt wurde er in seiner Haltung durch die selbstsichere Überzeugung von der Einzigartigkeit seiner Leistungen; so sagt er Frauenstädt: „Sie leihen bald diesem, bald jenem Ihr Ohr, vermeinend, das wären doch auch Leute. Sie erkennen nicht die Aristokratie der Natur. Bichat und ich umarmen uns in einer Wüste“ (Br 222). Aus alledem geht hervor, daß Schopenhauer nicht den geringsten Wert darauf legte, mit seinem Werke eine allseitig befriedigende Leistung zu geben. In knorriger Selbstständigkeit bejaht er auch die Irrtümer und Schwächen seines Systems, und hat Mittel und Überlegungen genug zur Hand, über das „Geschrei der Böotier“ hinwegzusehen.

Alle diese intellektuellen Eigenschaften aber strahlen aus und werden getragen von dem Grundzug seines philosophischen Denkens: Dem in vollstem Sinne unhintertreiblichen Bedürfnis nach Metaphysik. Daraufhin deutet schon der wuchtige und überwältigende Eindruck seines Systems als Ganzes und die Tatsache, daß Schopenhauer von seinem System einen Ersatz der positiven Religionen erhoffte, was sich bei manchem seiner Anhänger auch erfüllte (Doß). Bei einem eingehenderen Studium aber predigen unzählige einzelne Züge von dem tiefernsten Hang und der fast religiösen Inbrunst, mit der Schopenhauer über die äußere erscheinende

Schale des Weltganzen hinweg in die Tiefe alles Daseins zum einen ewigen Urgrund getrieben wurde. Dem letzten Unsagbaren so nahe zu kommen wie möglich, es zu enträtseln und seine Spuren überall wiederzufinden, war sein innigstes Bemühen, sein Denken konnte jene letzte Lösung des Welträtsels nicht lassen, ohne von ihr gesegnet zu werden. Wenn er philosophierte, so tat er es nicht in der heutigen Art: Er sondierte erst nicht wissenschaftlich-kritisch in möglichst gleichwertiger Beachtung das ausgedehnte Feld der Einzeluntersuchungen, abstrahierte nicht mit möglichster Vorsicht daraus allgemeine Züge, die sich der wissenschaftlichen Gültigkeit halber relativ nahe an der Erscheinungswelt halten mußten, prüfte nicht vorher alle möglichen Erklärungsarten eines Vorganges durch, um sich für die zu entscheiden, die die größte objektive Gültigkeit auf Grund einiger weniger, konsequent angewandter und im einzelwissenschaftlichen Betrieb schon erprobter Prinzipien besaßen, die er vorher noch in einer nackten, kalten Erkenntnistheorie wie in einem Säuregemisch von allem Unechten und wissenschaftlich Unhaltbaren radikal gereinigt hatte. Kurzum, er trieb keine induktive Philosophie, deren größter Vorzug, die an Gewißheit grenzende objektive Wahrscheinlichkeit und größtmöglichste Verifikation, innerhalb der Arbeit eines Einzellebens nur erkauft wird durch einen Verzicht auf die Lösung der letzten metaphysischen Probleme, durch die geringe, eigentlich metaphysische Tragweite ihrer Leistungen. Bei der Alternative der Lösung einfacher, weniger allgemeiner Probleme im allmählichen Fortschreiten durch festes verifizierbares Wissen, oder bloß ahnender Erfassung der letzten Wahrheiten mit einem Schlage, trieb ihn seine Natur, seine geistige Eigenart mit unwiderstehlicher Gewalt zur letzteren Möglichkeit. Sein Philosophieren war ein sinnendes Versenken in bedeutsame und besonders auffallende Züge des Weltbildes und in gewisse, einzeln dastehende Grunderlebnisse seines Innenlebens, ein rauschartiges Überfliegen des Mannigfaltigen und geniales Zusammenfassen und Verdichten des Gemeinsamen zu einem Absoluten, Unbedingten, um das es ihm in letzter Linie zu tun war. Kurzum, das Alpha und Omega war für ihn Metaphysik und der Weg dazu — in der Hauptsache — mystische Versenkung, deren Eigenart hier aber durch die für seine Zeit immerhin bedeutende einzelwissenschaftliche Bildung und den nicht ausschließlich religiösen Gegenstand gebildet wird. Ganz besonders waren es seine psychi-

schen Erlebnisse, die er, weit entfernt, sie mit Mitteln einer vorsichtigen Psychologie zu deuten, als nicht analysierte und mit andern nicht zusammenhängende Tatsachen ins Metaphysische projizierte, sie im Absoluten verankerte, um sie von dort her befruchtend zurückwirken zu lassen auf seine neuen philosophischen Auffassungen und Deutungen. Ebenso verfuhr er mit gewissen einzelwissenschaftlichen Tatsachen: Eine vorsichtige, vergleichende empirische Forschung galt ihm wenig, das metaphysische Erkennen behauptete im Konfliktsfalle seine Überlegenheit.

Es erübrigt sich noch, dieses sein Verhalten gegenüber Psychologie und andern Einzelwissenschaften im einzelnen zu verfolgen.

Bei der Behandlung psychischer Tatsachen ist für Schopenhauer charakteristisch seine Auffassung vom Rhythmus und Reim, Erscheinungen, die für sich und in ihrem Verhältnis zueinander rein psychologisch völlig aufgeklärt werden können. Schopenhauer gesteht nun dem ersteren einen Vorzug zu und führt ihn in höchst künstlicher Weise auf erkenntnistheoretische Überlegungen zurück. „Der Vorzug des Rhythmus ist aus folgendem erklärlich: Der Rhythmus oder das Zeitmaß wird gefaßt durch die bloße, reine apriorisch gegebene Anschauung der Zeit, er gehört also der reinen Sinnlichkeit an, nicht der empirischen, physischen. Dieser aber, also der sinnlichen Empfindung, gehört der Reim an, denn er ist Sache der Empfindung im Gehörorgane.“ — Die Tatsache, daß die Furcht vor dem gewissen Tode nicht jeden Augenblick des menschlichen Lebens beunruhigt, führt Schopenhauer zurück auf „das Bewußtsein, daß jeder die Quelle alles Daseins in sich trägt und selbst das innerste Wesen aller Natur ist“ (D 10, 381). Daraus entspringt jene Sicherheit im Dasein, vermöge welcher keinen Menschen der Gedanke des gewissen, nie fernen Todes merklich beunruhigt. Man will dies psychologisch erklären aus der Gewohnheit und dem Sich-Zufriedengeben über das Unvermeidliche, aber damit reicht man nicht aus: Der Grund davon ist eben jener tieferliegende, den ich angegeben habe.“ Auch der psychologische Vorgang der Einfühlung wird metaphysisch umgedeutet als Durchschauung des principium individuationis (D 10, 522): Der Gerechte „wird die Person anderer, ihre Rechte und ihr Eigentum respektieren. Forschen wir nun nach dem inneren Wesen, so sehen wir, daß einem solchen Gerechten schon nicht mehr das principium indi-

viduationis eine absolute Scheidewand ist". Durch Steigerung dieser Durchschauung des Schleiers der Maja geht dann das Mitleid und schließlich die Resignation hervor. Gewissensangst und Grausen sind gleichfalls metaphysisch-erkenntnistheoretischen Ursprungs:

Es liegt „im Bewußtsein eines jeden die dunkle Ahnung von der bloßen Scheinbarkeit dieser Ordnung der Dinge: Diese Ahnung tritt hervor im Gewissen . . ." Als ein anderes Phänomen dieser dunklen Ahnung sehe ich an das Grausen, die Scheu vor dem nicht Natürlichen . . . Es entsteht jedesmal beim Schein einer Unterbrechung der formalen Gesetze der Natur . . . Dieses Grausen zeigt sich, sobald wir durch irgend einen Vorfall einmal irre werden an dem principium individuationis und den übrigen Formen der Erscheinung."

Die lange Dauer der Gewissensbisse erklärt er so (D 10, 516): „Nur weil der Wille nicht der Zeit unterworfen ist, sind die Wunden des Gewissens unheilbar." Alle diese Beispiele zeigen die Rückwirkung seiner Metaphysik auf ursprünglich psychologisch zu deutende Verhältnisse. Von größeren, gleichfalls in dieser Weise beeinflußten Theorien wären seine Musiktheorie und seine Auffassung von der Geschlechtsliebe zu nennen.

Eigentliche metaphysische Projektionen von psychischen Tatbeständen liegen vor in seiner Lehre von den Ideen und dem Willen. Namentlich die Auffassung der Idee als anschauliches Schema, Typus, deutet auf ihre psychologische Eigenart als einer mit starken anschaulichen Elementen durchsetzten Allgemeinvorstellung hin, zu deren Ausbildung es einer psychischen Entwicklung bedarf, in der Art, wie sie Kowalewski schildert und auch von Beneke angedeutet ist (Kow. 115):

„Was Schopenhauer im Sinne hatte, kann nur als sekundäres Phänomen vorkommen, etwa in der Art, wie Hume sich die Entstehung des Glaubens an eine bestimmte Kausalrelation dachte. Das direkte ästhetische Objekt ist sinnlich anschaulich. Es regt aber gewisse abstrakte Vorstellungen an; der eigenartige Gefühlston, der allem sinnlich Anschaulichen anhaftet, verschmilzt bei häufiger Wiederholung mit den angeregten Vorstellungen. Schließlich scheinen die abstrakten Vorstellungen selbst infolge dieser Verschmelzungen sinnlich-anschaulichen Charakter zu haben. Umgekehrt können infolge derselben Verschmelzung die besonderen Formen des sinnlich-anschaulichen Objekts eine gewisse Abschwächung erfahren: Sie verlieren ihre unmittelbare reale Bedeutung und werden zu bloßen Symbolen. So kann sich wenigstens näherungsweise eine Emanzipation vom Satze des Grundes vollziehen, indem der Druck der niederen realen Beziehungen durch symbolische Deutung gemildert wird."

Ein Anklang an diesen Werdeprozeß der Idee drängt sich auch bei Schopenhauer selbst auf (D 10, 196/7): „Sie müssen eine lebendige Erkenntnis davon erhalten, wie in unzähligen Erscheinungen das Wesentliche, das darin sich Offenbarende, nur eine Idee ist, die sich den erkennenden Individuen stückweise, eine Seite nach der anderen, darbietet." Diese Allgemeinvorstellungen werden dann zu metaphysischen Objekten und Substanzen. Dasselbe geschieht mit dem Willen. Schopenhauer weist zu seiner Erläuterung auf die Phänomene von Lust und Unlust, auf die Gefühle, Affekte und Leidenschaften hin, und verlangt dann eine Kondensation aller dieser Einzelerscheinungen zu einer Art Substanz, die dann zunächst das Wesen des Individuums ausmacht, eine Erkenntnis, die der Analogieschluß auf das Wesen aller übrigen Dinge ausweitet. Irgend eine Zerlegung der oben genannten psychischen Erscheinungen in ihre Elemente, etwa Lust und Unlusttöne, die mit Organempfindungen verschmelzen, irgend eine Analyse der psychophysischen Bedingungen, unter denen jene psychischen Erscheinungen nur auftreten können, liegt ihm fern. Dieser letztere Umstand ist der innere Grund dafür, daß er für die Einwendungen der Kritiken gegen die Tragweite des Analogieschlusses nur taube Ohren hat. Er würde im andern Falle die Einfühlung des Willens in leblose anorganische Körper nicht fertig gebracht haben. Diese rudimentäre psychologische Sicherstellung des Willens erhärtet gleichfalls ein schon von Lorenz (27 f.) sichergestelltes Ergebnis, daß Schopenhauer nicht auf psychologischem, sondern metaphysischem Wege zu dem Begriffe des Willens gekommen ist, ein Umstand, der ebenfalls einen Beleg für das Überwiegen des metaphysischen Grundtriebes in Schopenhauers Denken abgibt.

Nachdem nun einmal jene metaphysischen Fixpunkte erlangt sind, waltet Schopenhauer mit absoluter Willkür über die Psychologie, insbesondere die Erkenntniskräfte des Individuums. Um seine metaphysischen Erkenntnisse zu garantieren, postuliert er besondere Erkenntnisweisen, um deren psychologische Möglichkeit, Charakteristik, über deren erkenntnistheoretische Tragweite er sich keine Sorgen macht: Die Erkenntnis der Idee setzt Aufhebung des erkennenden Individuums im erkennenden Subjekt voraus (D 10, 180). Um die Ewigkeit des Willens einzusehen, verlangt er die Erkenntnis des nunc stans, die eine unerlaubte Vermengung von metaphysischer

Konstanz und des gewöhnlichen Zeitbegriffs ist.*) Schon in dem Jugendstadium seiner Philosophie, in dem sein Skeptizismus ihm alle Metaphysik verwehrte, sah er in dem „besseren Bewußtsein" ein besonderes Vermögen, das ihm wenigstens eine ethische Orientierung erlaubte. Auch die Tatsache, daß er nur an der Kantischen Philosophie, die ihm den Zugang zur Metaphysik verwehrte, Kritik übte, während er die kongeniale Platonische ohne Störungen assimilierte, verrät vieles. Der seinem Philosophieren inne wohnende metaphysische Drang ist also auch der Grund für die große Anzahl der irrationalen Erkenntnisarten, die Schopenhauer in seinem System in Anspruch nimmt und die fast kontinuierlich ineinander übergehen. Deshalb ist auch der Versuch einer Sonderung, Klassifikation und Charakteristik, wie ihn Hasse unternimmt, eine der schwierigsten und in ihren Ergebnissen schwer zu begründenden Aufgaben.

Um die Verachtung, die Schopenhauer für die einzelwissenschaftlichen Methoden namentlich dort hatte, wo sie den Ergebnissen seiner eigenen Philosophie widerstrebten, darzutun, braucht man nur sein Verhalten gegenüber der naturwissenschaftlichen Entwicklungslehre näher zu betrachten. Für Schopenhauer spielt sich die Entwicklung der Lebensformen auseinander ausschließlich in der Ideenwelt ab: Eine neue Tierform tritt plötzlich und sprunghaft ins Dasein, wenn sich nämlich durch den Konflikt zweier Ideen durch überwältigende Assimilation eine neue Idee gebildet hat (so D 10 vom Organismus überhaupt), ein neuer außerzeitlicher Willensakt eingetreten ist (D 10, 145). Dann aber ist die Form unveränderlich (D 10, 159, 160). Der letzte Grund für die Ähnlichkeit der Organismen untereinander ist dann das Ding an sich selbst (D 10, 155). Ja, es bequemt sich nicht nur die Tierspezies den Umständen an, sondern es findet sogar ein vorausschauendes Anpassen der Umstände an die kommende Tierspezies statt (D 10, 165). Eine solche Lehre, die von der Idealität der Zeit, der Existenz eines Ideenreiches, von der Annahme eines Dings an sich den ausgiebigsten Gebrauch macht, würde von der Einzelwissenschaft als mystisch und unbrauchbar abgelehnt werden. Schopenhauer aber tut dasselbe mit den Ergebnissen der

---

*) Sie beruht etwa auf folgenden Schlüssen: Reale Objekte gibt es nur in der Gegenwart, da nun der Wille real ist, muß alles Gegenwart sein, „Vergangenheit und Zukunft existieren nur im Begriff" (D 10, 378).

Einzelwissenschaft: Er tadelt die Lehre Lamarcks (Natur 43/5) und weist die Darwinschen Ansichten und Belege als platten Empirismus ab: Diese Lehre ist „keineswegs meiner Theorie verwandt, sondern platter Empirismus, der in dieser Sache nicht ausreicht: Ist eine Variation der Theorie de la Marks (Br 384). Die Lehre Darwins reicht eben deshalb für Schopenhauer nicht aus, weil sein metaphysischer Drang keine Befriedigung findet.

In diesem Verhalten zur Entwicklungslehre haben wir nur einen besonderen Fall seiner Mißachtung der logischen Hilfsmittel der Naturwissenschaften überhaupt. Diese dokumentiert sich in seinen starken Angriffen auf das Kausalprinzip: In seinen aitiologischen Untersuchungen betont Schopenhauer, daß jene Disziplinen auf den Satz vom Grunde angewiesen sind, dieser aber nicht ausreiche, so daß jene Wissenschaften „gerade das Beste" unerklärt lassen müßten. Und auf D 10, 502 lehnt er mit den Worten: „Philosophie ist ein geschlossenes Wissen, die Tatsachen können nichts hinzutun" die Bedeutung aller empirischen Wissenschaften für die Philosophie ab.

Auch die Einzeldisziplin der Ästhetik zeigt deutlich die Nachteile der allzu starken metaphysischen Einstellung Schopenhauers. Beneke hatte vollkommen recht, wenn er mit seiner Frage nach dem objektiven Kriterium der Schönheit betonte, daß Schopenhauers Streben nach Aufklärung der ästhetischen Verhältnisse sich nicht unbefangen auf die Sachen und Objekte selbst richte. Wir sahen, daß die Bedeutung der Form nirgendswo systematisch aufgeklärt wird, daß sie in Schopenhauers System die Rolle des geduldeten Emporkömmlings spielt. Daß es Schopenhauer auf eine wirklich haltbare, allen Teilen der Ästhetik gerecht werdenden Theorie nicht ankam, zeigt sein offenes Eingeständnis, daß die Gothische Baukunst in seine Theorie nicht paßt: „In der Tat weiß ich nicht, worin das Schöne der Gothischen Baukunst liegt" (D 10, 278, 275, 277). Dies Hineinspielen der metaphysischen Ansichten und Probleme wird denn auch Herbart veranlaßt haben, das Ganze „als Gemenge" abzulehnen.

Auch der Pessimismus Schopenhauers hat zuletzt seine Stütze in der Metaphysik und Ethik, nicht aber in einer unbefangenen Einschätzung der in Frage kommenden Verhältnisse. Er muß das Motiv zur Selbstverneinung, das Quietiv, liefern. Er ist, wie wir sahen, die Basis für das summum bonum der Schopenhauerschen Philosophie. Eine Welt, in der ewige Gerechtigkeit, die Harmonie und

Zweckmäßigkeit einer Ideenwelt vorhanden ist, in der der Wille absolut ewigen Daseins und unbegrenzten Wirkens gewiß ist, hat Werte genug in sich, damit trotz aller gegenseitigen Impulse das Dasein ihrem Nichtsein vorzuziehen sei. Die Begründung des Pessimismus führt in den zwingendsten Motiven zurück auf das Wohl und Wehe des Individuums, vom Ganzen des Welt wird er nicht gefordert. Insofern ist dann das Schopenhauersche System konsequent, als es den Pessimismus auch zur Auslöschung des Individuums verwendet. Der Keimpunkt des Pessimismus ist ein psychischer Vorgang: Alles Streben entspringt aus Mangel, ist also Leiden, solange es nicht befriedigt ist. Keine Befriedigung aber ist dauernd, vielmehr ist sie nur der Anfangspunkt eines neuen Strebens (D 10, 424). Diese Wertung aber ist durchaus subjektiv und willkürlich, da, wie die psychische Erfahrung zeigt, das Wollen auch Glücksgefühle auslöst, die sich dann im unendlichen Umfange auch im Ganzen der Welt wiederfinden, von der Einheit und Grenzenlosigkeit des ewigen Weltwillens verbürgt. Auch bei sachlichen Verhältnissen tritt die Willkür offen zutage (D 10, 424): „Jeder Atemzug wehrt den beständig eindringenden Tod ab, mit welchem wir auf diese Weise jede Sekunde kämpfen, und dann wieder, in größeren Zwischenräumen, durch jede Mahlzeit, jeden Schlaf, jede Erwärmung usf. Zuletzt muß er siegen.“ Diese Verhältnisse garantieren ebensogut ein Wachstum des Lebens, und der Tod hat ja für Schopenhauer seine Schrecken verloren, da dem Willen das Dasein ewig gewiß ist. Aber Schopenhauer hat eben diese Deutung für seine metaphysisch-mystischen Zwecke nötig, darum hält er auch an ihr fest.

Dies diktatorische Verhalten Schopenhauers gegenüber sachlichen Verhältnissen, insbesondere aber gegenüber den Einzelwissenschaften, sein Überspringen ihrer Methoden und Erklärungsversuche beweist uns hinreichend den metaphysischen Drang Schopenhauers. Daß dieser dazu noch einen stark mystischen Einschlag hatte, wird ohne weiteres dadurch klar, daß die Lieblingslehren der Mystiker aller Zeiten bei ihm wiederkehren. Es gibt bei ihm ein bewußtes Wiedererleben der Einheit mit dem Weltgrunde (Willen) innerhalb der Zeitlichkeit. Der Mensch hat bei ihm eine besondere Stellung und Aufgabe innerhalb der Weltentwicklung: Die Möglichkeit der Selbstverneinung. Er hat die Fähigkeit, die ganze Kreatur mit zu erlösen, Schopenhauer betont sehr stark den Wert der Selbsterkenntnis, die

Rolle der intuitiven Konzeption. Auf ethischem Gebiete ist die Mystik völlig vorhanden, wie Herbart und Beneke beide mit Recht bemerkten, ja Schopenhauer selbst schon eingestanden hatte: „Ich werde mystisch, wo ich das Letzte aller Erkennbarkeit angebe und auf das Leben der Heiligen . . . verweise, am Ende des vierten Buches“.

Einzelne äußerliche Züge: Die Ausführlichkeit und Sorgfalt, mit der Schopenhauer von den Schriften der Mystiker redet, der Schwung und das Feuer seiner Sprache, die Bedeutung, die er bei kritischen Lebenslagen den Visionen und Träumen zulegte, seine Vorliebe für Einsamkeit und Abgeschiedenheit mögen die Eigenart Schopenhauers als Mystiker noch stärker dartun.

Mit dieser Stärke und Eigenart des metaphysisch-mystischen Grundtriebes vergleiche man nun die psychologistische Beschaffenheit der Rezensionen, insbesondere die Benekes, die durch ihre Einwände Schopenhauer den Boden für seinen metaphysischen Aufschwung unter den Füßen wegziehen. Die Mathematik soll durch eine Analyse des Bewußtseins, nicht des apriorischen Raumes des reinen, erkennenden Subjekts getrieben werden! In ähnlicher Weise greift Herbart durch Hinweis auf die Ausbildung der Raumvorstellung das feste apriorische Gegebensein des Raumes vom psychologisch-genetischen Standpunkte aus an. Jede Vorstellung soll eine untrennbare Verbindung von Subjekt und Objekt und damit eine Erkenntnistheorie unmöglich sein! Die Erklärungen: „Wille ist nichts als eine Phantasievorstellung mit einem besonderen Reize verbunden, und: Idee ist eine Verschmelzung eines Zustandes der menschlichen Seele mit dem Begriff des zugrunde liegenden Objekts“ sind Vampyre, die den Schopenhauerschen Begriffen das metaphysische Herzblut absaugen. Auch mußte es Schopenhauer sehr unangenehm sein, auf die psychologisch bedingten Grenzen des Analogieschlusses aufmerksam gemacht zu werden, durch die Meinung Benekes, daß wir nur das menschliche Seelenleben, allenfalls das der höheren Tiere nachzubilden vermögen. Eine verhaßte Meinung war es ihm endlich, daß die Seele das An-sich des Menschen sei. Für Schopenhauer war die Psychologie vielmehr überhaupt nichts Selbständiges, sondern nur ein Anhang zu den übrigen Realwissenschaften (Br 217): „Überhaupt ist es mit aller Psychologie nichts, da es keine Seele gibt und man den Menschen nicht für sich allein studieren kann, sondern nur in Verein mit der Welt, Mikrokosmus und Makrokosmus, wie ich es

getan habe." Schopenhauer mußte über Beneke ebenso denken wie später über Fortlage: „Psychologische Plattheiten sind sein Labsal und Vergnügen" (Br 286).

Ähnlich wie diese psychologistische Einstellung mußten auf Schopenhauer auch Einwände wirken, die an den Gebilden seiner mystischen Sehnsucht eine nominalistische Verflüchtigung vornahmen und dabei eine flache, rationalistische Nüchternheit durchblicken ließen. Wie würde sich der tiefe moralische Ernst Schopenhauers dazu verstanden haben, das Sittengesetz als ein Abstraktum aufzufassen? Was sollte Schopenhauers philosophischer Trieb mit einem Willen, dessen Einheit und Ewigkeit nur in dessen begrifflicher Form vorhanden war? Und hätte wohl Schopenhauer, um das Ideal der Vernünftigkeit hochzuhalten, seine Lehre von der Magie des Willens oder sein Hilfsmittel, Mikrokosmus und Makrokosmus aufeinander abzubilden, den Analogieschluß aufgegeben? Was soll er mit der Meinung Herbarts anfangen, die ethischen Probleme säuberlich auseinanderzuhalten, er, der durch ihr gegenseitiges Vermischen und ihre einheitliche Einstellung das Ziel des Nirwana wahrscheinlich zu machen und aufzuklären versuchte? Was war ihm ein „objektives Kriterium der Schönheit"? Um seine auf das Genie berechnete und der metaphysischen Aufklärung halber geschriebene Ideenlehre in das rechte Licht zu setzen, würde er auf diesen Einwand in seiner drastischen Art geantwortet haben: „Ich schreibe doch keine leichtfaßliche und unfehlbare Schönheitslehre für unbegabte Dekorateure!" Endlich muß man die schon geschilderte Rolle des Pessimismus in seinem System als des engen Weges zum Heile der Selbstverneinung und die Größe seines Hasses gegen die „nichtswürdige Ansicht des Optimismus" kennen, um die Gefühle zu würdigen, die Herbart mit seiner Bemerkung auslöste, daß die physischen Leiden der Menschheit erträglich seien und nur in den sozialen Verhältnissen ein leicht zu besserndes Übel vorliege. Auf diese Einwände eines nüchternen Wirklichkeitssinnes, die besonders den Herbartschen Einwänden anhaftete, hätte er mit Fug und Recht die Äußerung ausdehnen können, die er gelegentlich einer Besprechung der Furcht und Mitleidstheorie des Aristoteles tat: „Ich aber bin hier, wie überall, zehn Klafter tiefer als alle andern gegangen" (Br 231), und es mußte sich wieder der Gedanke regen: „Meine Philosophie ist tief, sie ist aber auch hoch" (Br 351).

Noch mächtigere, ja geradezu unüberwindlich zu nennende Widerstände lagen vor in gewissen Grundeigenschaften des Schopenhauerschen Willenslebens, in dem überhaupt der Schwerpunkt seiner Persönlichkeit zu suchen ist. Denn es wäre widersinnig, anzunehmen, daß Schopenhauer eine solch lebensvolle und packende Darstellung der Welt als Erscheinung eines dunklen, blinden Triebes hätte geben können, wenn seine Natur im Denken und Forschen restlos aufgegangen wäre. Wir haben darüber ein Selbstgeständnis Schopenhauers. Er sagt: „Man hat recht, daß mein Gemüt nicht das mildeste ist, aber ich wollte nicht, daß dem anders wäre: Denn eine Milch- und Wassernatur kann keine Werke schaffen" (Br 362). Man gewinnt vielmehr aus seiner Philosophie, in der sein persönliches ureigenstes Innenleben manchmal hüllenlos zutage tritt*), die Überzeugung, daß er selbst ein haltloses, wild umhergetriebenes Geschöpf dieses Willens war, der in dieser seiner Erscheinung mit größter Heftigkeit unermüdlich fortwirkte. Die Erregungen seines Willens waren von großer Gewalt und ausgesprochenster Eigenart, und Schopenhauer bietet selbst das beste Beispiel dar zu seiner Lehre vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein und seiner Überlegenheit über den Intellekt.

An erster Stelle ist da zu nennen die unsägliche Verachtung seines Zeitalters und der mit ihm lebenden und strebenden Philosophen. Schon mit dreißig Jahren versichert er, „von dem Gefühl durchdrungen zu sein, daß das Streben des eigentlichen Gelehrten auf die Menschheit im ganzen, zu allen Zeiten und in allen Ländern gerichtet sein müsse; wenigstens würde ich es für eine Herabwürdigung meiner selbst halten, eine solch enge und kleinliche Sphäre als die gerade gegenwärtige Zeit und ihre Umstände zum Wirkungskreise meines Geistes zu nehmen" (Br 36). Schon hier paart sich seine humanistisch-universale Einstellung mit einer deutlichen Verachtung der Gegenwart. Sie wird späterhin verschärft durch das völlige Übersehen und die Verkennung seiner Bedeutung und Leistungen. Nach den ersten, bitteren, ihn im Innersten treffenden Erfahrungen seiner wissenschaftlichen Laufbahn, der Erfolglosigkeit seines Hauptwerkes und des Scheiterns seiner philosophischen Lehrtätigkeit, war sein Ziel, sich vor der Welt zu verschließen; aber es gelang ihm nicht ohne

*) „Ich stecke ganz in meinem Werke."

Haß. Die selbstgeschaffene Qual der Entsagung, der Druck der durch Jahrzehnte andauernden Verkennung riß ihn mitunter zu Verzweiflungsausbrüchen hin, in denen sich sein Groll in maßlosen Schmähungen des Standes der Philosophieprofessoren und seiner damals bekanntesten Vertreter, Fichte, Schelling und Hegel, geysirartig Luft machte (I 508, 605, 609, II 179, 180, 159, 321, 439, 669). Die Gewalt dieser Verzweiflungsausbrüche streift ans Pathologische — spricht er doch selbst von seiner „Tollhäuslerwut gegen die drei Sophisten" (Br 240) — und entspringt aus derselben psychischen Wurzel wie die ekstatische Glut seiner Wahrheitspreisungen (Natur 7, 8, 145). Sie bedeuteten für Schopenhauer eine zeitweilige, ruckweise Selbsterlösung durch Überschwang. Als ständiger, nie verhallender Grundton aber blieb in seinem Wesen die bittere, kalte Verachtung; er urteilte „gänzlich abgewendet von einem in Hinsicht auf alle höheren Geistesbestrebungen tief gesunkenen Zeitalter" von seiner philosophischen Zeitgenossenschaft: „Ihr Beifall ist prostituiert und ihr Tadel hat nichts zu bedeuten" (Vorr. XX f.). In vollem Bewußtsein und in kalter Gelassenheit ging er in den Ausdrücken seiner Verachtung bis an die äußerste Grenze des Erlaubten: Die Vorrede zur zweiten Auflage seines Willens in der Natur schickte er dem Kreisrichter Becker zur Überprüfung auf etwaige strafrechtliche Folgen (Br 130, 141). Er nannte sie später voll selbstgefälligen Hohns „vielleicht die schönste Invektive, die seit Cicero geschrieben" (Br 191). Auch später bereitete es ihm eine hämische Freude und Genugtuung, als er sagen konnte: „Wo ist eine Eitelkeit, die ich nicht gekränkt hätte?" (Br 214).

Im Einklang mit dieser Gesinnungsrichtung Schopenhauers stehen seine allgemeinen Ansichten über Kritiker und Literaturzeitungen. Schon in seiner Jugend gesteht er, daß er selbst niemals an Zeitschriften arbeiten würde. In seinen späteren Jahren endlich sind jene Ansichten in Bemerkungen niedergelegt, die den Wert derselben nicht genug herunterdrücken und ihre Bedeutungslosigkeit nicht stärker betonen können. Er wirft den Rezensenten Impertinenz und Unwissenheit vor (P 2, 549, 522, 545, 589, II 528) und belustigt sich an ihrem „Lohnschreiberstil" (P 2, 576). Wie er sich ihren Einwänden gegenüber verhalten mußte, geht daraus hervor, daß er mit seinen besten Freunden, die ihm an Bildung gleich standen, und deren Hilfe er wiederholt in Anspruch genommen hatte, in vollem Bewußtsein sich auf eine Kontroverse nicht einließ; so erging es seinem Jugend-

freunde von Quandt (Br 154), so auch Asher (Br 408), und von dem Rätzeschen Buch, dessen Ausführungen teilweise in die Benekesche Kritik mit aufgenommen sind, sagt er: Gegen alle sonstigen Verketzerungen bin ich gepanzert und habe dreifaches Erz um die Brust (Natur 144). Gegen die Anonymität vollends, die bei beiden Kritiken vorlag, kennt Schopenhauer gar keine Rücksichten. Seine Ausdrücke sind hier von einer nicht wiederzugebenden Schärfe (P 2, 549 u), und die Entlarvung eines solchen Kritikers erscheint ihm als die einzig mögliche „Universalantikritik" (P 2, 546 f.), die jedes Eingehen auf den sachlichen Inhalt als unmöglich, ja seiner Ehre als Philosoph als zuwiderlaufend ansieht Sein Standpunkt der absoluten Unbekümmertheit ist charakteristisch niedergelegt in den Worten:

„Wenn die Herren, welche das tapfere Gewerbe betreiben, nicht anonym herausgegebene Bücher öffentlich anonym anzugreifen, meine Schriften mit dem vollen Maß ihres Tadels überschütten, sie herabsetzen, verdammen, sie für schlecht, unwahr, verkehrt, sich selber widersprechend und fast an Wahnsinn grenzend erklären, so habe ich dagegen nicht das Mindeste einzuwenden, finde es vielmehr ganz in der Ordnung . . . . ., finde es meinen Erwartungen vollkommen entsprechend. Ja ich kann aufrichtig sagen, daß ich dergleichen mit einer gewissen Befriedigung wahrnehme" (Einleitung der Anlage zum Briefe an Eichstädt vom 6. Januar 1821).

Daß er diese seine Ansichten auch in die Tat umzusetzen verstand, zeigt sein Zusammenstoß mit Beneke, in dem er mit einer Energie, die alle Rücksichten beiseite ließ, seine Rechte bis aufs äußerste verteidigte. Beneke hatte, wie schon erwähnt, in seiner Rezension den Fehler begangen, selbstverfaßte Sätze durch Hervorhebung in Anführungszeichen als eigene Gedanken Schopenhauers erscheinen zu lassen. Hiergegen wandte sich Schopenhauer, sobald er davon Kenntnis hatte, in vollster Schärfe. Er brauchte dabei die schon von Brockhaus anerkannte „göttliche Grobheit und Rustizität" und benahm sich wiederum wie ein „wahrer Kettenhund" (Gw 128/9); er übte endlich schon jetzt seinen Starrsinn und seine Unbeugsamkeit, zu der später sein Verhalten zur Berliner Akademie und zu Humboldt einen weiteren Beleg geben sollten. Schopenhauer fertigte nämlich eine „notwendige Rüge erlogener Zitate" an, die gegen dieses Vorgehen Benekes als „empörende Verwechslungen und verleumderische Lügen" protestierte; in seinem Begleitschreiben an den damaligen Besitzer der Jenaischen Literaturzeitung, Eichstädt, verlangte er den Abdruck seiner Berichtigung unter Vermeidung jeg-

lichen Aufschubs; höchstens dürfe der „Bursche, der darin gezüchtigt wird, „vorher davon Kenntnis nehmen“. Beneke versuchte zweimal, Schopenhauer persönlich zu sprechen, um die Angelegenheit mündlich zu ordnen, erfuhr aber bei seinen Besuchen eine zweimalige Abweisung. Die darauf erfolgende Ausflucht des Verlages, daß es sich nur um ein Mißverständnis des Setzers handele, der die von Beneke nur unterstrichenen Stellen irrtümlicherwiese in Anführungszeichen gesetzt habe (Br 260), wies Schopenhauer in seinem Mahnbriefe, in dem er seine Ungeduld über die Säumigkeit des Verlages in seiner deutlichen Weise zum Ausdruck brachte, in kurz angebundenem Tone zurück (Gw 185). Die übrigen, in der Fassung des ganzen Briefes und der Wahl der vorkommenden Benennungen niedergelegten Rücksichtslosigkeiten verursachten die Rücksendung des Briefes an ihn, so daß sich Schopenhauer zu einem Entschuldigungsschreiben herbeilassen mußte, worin er anführt, daß er den Brief in der Übereilung geschrieben habe (Sche 147). Schließlich brachte er den Abdruck jener Gegenerklärung auf eigene Kosten zustande. Dies Verhalten zeigt, wie sehr es ihm mit den dargelegten Ansichten ernst war.*)

Das intensive, das Maß des Durchgängigen überschreitende Selbstgefühl, das notwendig war, um Schopenhauer während seiner jahrzehntelangen Verkennung nicht an sich selbst verzweifeln zu lassen, und ihn zur Annahme, und man kann wohl sagen „rabiaten“ Durchführung eines solchen Standpunktes hinsichtlich unvorsichtiger Kritik befähigte, zeigt sich noch in andern Schattenseiten seiner Persönlichkeit: Es hinderte ihn an dem Verständnis und an der gerechten Würdigung seiner Fachgenossen und veranlaßte ihn zu hochmütigen Äußerungen über dieselben. An die schon erwähnten Verhaltungsweisen gegen die Philosophieprofessoren im allgemeinen, gegen Hegel und Beneke im besonderen, die als Beispiele hier zu wiederholen wären, ist noch anzuschließen sein Verhältnis zu Fichte, den in Schutz zu nehmen beide Kritiker sich schon — ohne Wirkung, wie wir sehen werden — benötigt fühlten, und besonders zu Herbart, dessen Bedeutung und Verdienste zu schmälern, Schopenhauer sehr am Herzen liegt. Wenn ihn Schopenhauer einen „Bücherphilosophen“ nennt (P 2, 531), ihn als Beispiel anführt, um den Miß-

---

*) Schopenhauers eigene persönliche Auffassung findet man in einem Briefe an Frauenstädt (Br 260).

erfolg beim Ausgang von fertigen Begriffen zu demonstrieren und die Zusammenstellung der Namen „Aristoteles und Herbart“ bemängelt, so hält er sich noch in den Grenzen einer maßvollen Kritik. Aussprüche aber, daß „sich Herbart seinen Verstand verkehrt angezogen habe“ (P 190) und „Possen“ treibe (P 196), sowie solche, die von dem „Narrenübermute, mit welchem dieser Querkopf auf Kant herabsieht“ (P 194) reden, zeigen deutlich das kleinliche Bestreben, die Verdienste dieses Philosophen auf jede Weise um ihre Geltung zu bringen. Dies Bestreben äußert sich auch wiederholt in seinen Briefen, in denen er zusammenhängend auf das Herbartsche System eingeht (Br 164, 224, auch H IV 76). Besonders stieß ihn hier ab der „süßliche, verblasene Einfall, die Moral auf Ästhetik zu gründen“. Alle diese Eindrücke aber entspringen nur einem oberflächlichen Studium; denn nach seinem eigenen Eingeständnis hatte Schopenhauer bloß eine allgemeine Kenntnis der Philosophie Herbarts. Zusagend verhält er sich bloß zu den Herbartschen Leistungen auf dem Gebiete der Logik; denn in D 9, 248 findet sich die charakteristische Anmerkung: „Bei der Logik ist noch zu benutzen der Anhang zu Herbarts Hauptpunkten der Metaphysik“. Nichts ist natürlicher, als daß Schopenhauer seine Voreingenommenheit gegen Herbarts System als Ganzes auch den Ausführungen Herbarts entgegenbrachte, die dieser gegen seine eigene Philosophie richtete. Auch zeigen diese eben angeführten Stellen noch, daß die schon von den Rezensenten gerügte Eigenart Schopenhauers, bei theoretischen Meinungsverschiedenheiten dem Gegner voller Argwohn und Mißtrauen moralische Schlechtigkeiten zu unterschieben, nur mit den Jahren gewachsen ist. Fichte wird auch später ein Opfer dieses Hangs: Er „war ein Windbeutel, will sagen, ein Mensch, der es auf Illusion und Täuschung abgesehen hat“ (Br 225), und die Benekesche Kritik war für Schopenhauer das „boshafte Machwerk eines Konkurrenten“: Beneke „hatte sich soeben habilitiert und wollte mich durch die Rezension unterminieren“ (Br 260).

Wie tief endlich eine solche Willenserregung die Schopenhauersche Persönlichkeit aufwühlte, zeigt die noch lange andauernde Nachwirkung von Zwistigkeiten, die Schopenhauer selbst über den Tod seiner Gegner hinaus nicht vergaß. Über eine von dem Kriminalisten Feuerbach — dem Großvater des bekannten Künstlers — stammende Charakteristik seiner schon lange Jahre im

Grabe liegenden Mutter, die gewisse ihr anhaftende Schattenseiten nicht verbarg, habe er, wie er selbst bekannte, lachen müssen (Br 202). Gegen Beneke ergeht er sich noch 1845, nach 34 Jahren, in Ausdrücken wie armseliger Pinsel, lügenhafter Lump, und verspottete ihn mit dem Xenion:

„Armer empirischer Teufel, Du weißt es nicht, wie Du so dumm bist."
„Denn Du bist, sei es geklagt, ach, a priori so dumm!"

Zeigen schon diese Stellen, daß Schopenhauer seine Mitleidstheorie nicht in die Praxis umsetzte, so geht seine vollkommene Herzlosigkeit hervor aus seinen faden Scherzen, mit denen er das traurige, bekanntlich durch Selbstmord herbeigeführte Ende Benekes begleitete (Br 262): „Dr. Lindner hat mir die Vossische mit Benekes Nekrolog zugestellt, wofür ich ihm dankbar bin, da es mich interessiert, die Laufbahn dieses Sünders zu sehen. Ich glaube, er hat es schließlich dem Empedokles gleichtun wollen und ist in Gott weiß welches Loch gesprungen, wo ihn der Teufel finden kann. Statt der ehernen Pantoffeln wird wohl einmal die goldene Brille ausgeworfen werden. Fragt sich, ob ein Dérangement seiner ‚Angelegtheiten' oder seiner Angelegenheiten ihn dazu bewogen hat". Dabei hätte ihm gerade das Schicksal Benekes Teilnahme abgewinnen müssen; denn dessen unglückliche Laufbahn glich in wesentlichen Punkten der seinen: Beide hatten als Universitätslehrer den ersehnten Wirkungskreis nicht gefunden, beide waren als Privatdozenten an Hegel und seinem Einfluß gescheitert, beiden hatte auch Herbart mitgespielt. Wenn etwas, so ist diese Unversöhnlichkeit und Verstocktheit, die mit aller Macht jeden Versuch abwehrt, sich in die Lage des Widersachers hineinzudenken und seine Handlungsweise von dort her zu verstehen, geeignet, uns von der überragenden Gewalt des triebhaften Willenslebens in Schopenhauers Persönlichkeit einen Begriff zu geben! Diese Gewalt trat bei einer persönlichen Reizung — und für diese besaß Schopenhauer eine Idiosynkrasie — sofort ins Spiel und machte eine ruhige und sachliche Prüfung der zugrunde liegenden Verhältnisse illusorisch.

Auf jeden Fall haben uns die Ausführungen des letzten Hauptteils gezeigt, daß die Nichtberücksichtigung der Kritiken durchaus nicht das unwahrscheinliche Ergebnis ist, wie es sich auf den ersten Blick darstellt. Die Beschaffenheit der Kritiken und die Persönlichkeit Schopenhauers bergen Gründe und Motive genug in sich, ein

Verständnis des Verhaltens Schopenhauers herbeizuführen. Ja, letzten Grundes ist das Übersehen aller Zweifel und Einwände nur eine naturgemäße Parallelerscheinung zu der Eigenart seiner Philosophie nach Inhalt und Methode. Denn der wesentliche Inhalt der Schopenhauerschen Metaphysik, die Lehre vom Willen, wäre nicht entstanden, geschweige denn zu solch meisterhafter und umfassender Darstellung gelangt, wenn nicht eine massive, die Funktionen des Intellekts in den Hintergrund drängende Wucht des Trieb- und Instinktlebens dahinter gestanden hätte. Diese aber mußte, durch widrige Lebensverhältnisse in abnormer Weise gesteigert, die Beachtung der Kritiken im stärksten Maße erschweren. Nach seiner Methode ist das Denken Schopenhauers charakterisiert durch den übermäßigen Hang zur einseitig-anschaulichen, allem Abstrakten abgeneigten Erfassung des Weltbildes und seiner vorschnell mit aller Wucht ins Metaphysisch-Mystische drängenden Deutung. Von diesen Eigenarten aber mußte Schopenhauer die erste über Kritiken überhaupt, die zweite gerade über die vorliegenden verächtlich hinwegblicken lassen. Die letzte Wurzel aber der Nichtbeachtung der Herbartschen und Benekeschen Rezensionen liegt in der Schopenhauerschen Persönlichkeit mit ihrer Doppelnatur.

Originalwerke:

Arthur Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, I. Aufl., Leipzig 1819, II. Aufl., Leipzig 1844; IV. Aufl., Leipzig 1873.

Gesammelte Werke ed. Frauenstädt, Leipzig 1908 (II = zweiter Band von „Die Welt als Wille und Vorstellung“. — P 2 = zweiter Band der Parerga).

Handschriftlicher Nachlaß ed. Frauenstädt, Leipzig 1864.

Philosophische Vorlesungen. In der Deußenschen Ausgabe der Werke erschienen bei Pieper, München 1912, Bd. 9 und 10 (zitiert als D 9 und D 10).

Schopenhauers Briefe:

Ludwig Schemann, Leipzig 1893 (zitiert als Sche).

Ed. Grisebach, Leipzig 1894 (zitiert als Br).

Rezensionen:

Herbart, Band XII der Gesammelten Werke ed. Hartenstein, Leipzig 1852.

Beneke, Jenaische Literaturzeitung, Dezember 1820.

Biographien:

Gwinner, Schopenhauers Leben, III. Aufl., Leipzig 1910 (zitiert als Gw)
Grisebach, Neue Beiträge (zitiert als N. B.).

Kritische Schriften:

Volkelt, A. Schopenhauer, III. Aufl., Stuttgart 1907.
Kowalewski, A. Schopenhauer und seine Weltanschauung, Halle 1908 (zitiert als Kow).
Hasse, Schopenhauers Erkenntnislehre, Leipzig 1913.
Lorenz, Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers, Leipzig 1897 (zitiert als Lo).
Mühlethaler, Die Mystik bei Schopenhauer, 1910.
Gramzow, Leben Benekes, 13. Band der Berner Studien, 1899.
Fortlage, Acht psychologische Vorträge, 1872, 2. Aufl.
Ruyssen, Schopenhauer, Paris 1911.
Schlüter, Schopenhauers Philosophie in seinen Briefen, Leipzig 1900.
Richter, Schopenhauers Verhältnis zu Kant in seinen Grundzügen, Leipzig 1893.

Rezensionen.

W i l h e l m W u n d t , L e i b n i z. Zu seinem zweihundertjährigen Todestage, 14. November 1916. 8⁰. 132 Seiten. Leipzig, Alfred Kröners Verlag, 1917. Preis brosch. Mk. 3, geb. Mk. 4.

Es ist die dritte Schrift, die uns Altmeister Wilhelm Wundt während des Krieges schenkt. Auch sie knüpft an das an, was uns heute aufs tiefste bewegt, und erfüllt uns mit herzstärkender Freude an dem Kulturgut, das wir der Menschheit darzubieten haben.

Leibniz ist, wie Wundt ausführt, historisch vor allem als Kind des Zeitalters unmittelbar nach dem dreißigjährigen Krieg zu verstehen: Der Hauptteil seiner Lebensarbeit gilt der praktischen Politik und den religiösen Unionsbestrebungen; der Einigkeit im Deutschen Reich, der Versöhnung im Glauben, der Heilung der Kriegswunden ist sein eifrigstes Streben zugewandt. Selbst die Gründung von wissenschaftlichen Akademien verfolgt er mit dem Nebengedanken, daß diese Körperschaften der internationalen geistigen Annäherung und dabei volks- und staatswirtschaftlichen Zwecken dienen würden.

Aber dieser gewaltige Interessenbereich schöpft den universellsten Geist seit Aristoteles keineswegs aus. Wundt schildert uns, wie Leibniz Mathematik, Physik und Philosophie mit schöpferischen Ideen befruchtet und dabei keineswegs in einem zusammenhanglosen Nebeneinander von Episoden versinkt. Die meisten seiner philosophischen Grundansichten tragen ihre Herkunft von der mathematischen und physikalischen Forschung an der Stirn. Von der Infinitesimalrechnung her gelangt er zu dem allgemeinsten Weltgesetz der Kontinuität, von den dynamischen Kraftzentren und dem Prinzip der Erhaltung der Kraft zur Monadenlehre mit seinem voluntaristischen Einschlag, von der Verschmelzung des Mechanismus und der Teleologie zur prästabilierten Harmonie und zum Entwicklungsgedanken. Über allen diesen Gedankenverzweigungen schwebt die Überzeugung von der widerspruchfreien Einheit aller Wissenschaft. Mit verdienter Sorgfalt arbeitet Wundt im besonderen den Leibnizschen Begriff des phaenomenon bene fundatum heraus, welcher Begriff eigentlich die Forderung enthält, „jede Erscheinung sei, ehe sie als wirklich angenommen werde, in ihrer objektiven Wirklichkeit wissenschaftlich sicherzustellen . . . . Nicht die Erscheinung gewordene Kraft ist das Wirkliche, sondern das, was in gleicher Weise in der phänomenalen wie in der geistigen oder wirklichen Welt das Wesen der Kraft ausmacht: die Gesetze, die für beide Welten zugleich gelten.“ (S. 93).

Eine Überraschung für den Ref. brachte die Ausführung Wundts, daß Leibniz in der E t h i k , die er als aprioristische Wissenschaft behandelte,

der Vorläufer Kants gewesen sei. Leibniz hat „auf das strenge Pflichtgebot die ganze Ethik gegründet; es bildet das auszeichnende Merkmal der deutschen Moralphilosophie gegenüber dem in dieser Zeit bei den anderen europäischen Nationen zur Herrschaft gelangten englischen Individualismus und Utilitarismus" (S. 99 und 122). Mit einer Kennzeichnung des Leibnizschen Versuchs der harmonischen Versöhnung von Philosophie und Theologie durch das „Prinzip der Gleichberechtigung der einander ergänzenden Standpunkte" schließt Wundt seine Darstellung.

Mag man auch in der relativen Bewertung einzelner Züge innerhalb des Leibnizschen Gedankenkreises nicht immer mit Wundt übereinstimmen, so bleibt doch gewiß, daß wir es hier mit einer Schrift zu tun haben, welcher die reifste Beherrschung des geschichtlichen Gegenstandes nachzurühmen ist.

Kreibig (Wien).

Dr. Martin Grabmann, Der Gegenwartswert der geschichtlichen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie. Akademische Antrittsvorlesung, Wien 1913. B. Herders Verlag. 8⁰. VI und 94 S. Preis Mk. 1,50.

Die christliche Philosophiegeschichte, welche den Österreichern Karl Werner und Heinrich Denifle so wertvolle Förderungen verdankt, hat nun in dem Professor der Wiener Universität Martin Grabmann einen weiteren bedeutenden Vertreter gefunden. In seiner vorliegenden Schrift bespricht der Verf. zunächst die vulgären allgemeinen Vorwürfe gegen den Geist der Scholastik (welche vornehmlich an C. Prantls Urteil anknüpfen), würdigt sodann das reiche „Gemeingut" der mittelalterlichen philosophia christiana und tritt endlich in die Darstellung der überraschend vielfachen Berührungspunkte der Hochscholastik, namentlich der Lehren des hl. Thomas, mit modernen Problemen und ihren Lösungen ein. Der Inhalt des letzteren Abschnittes kann an dieser Stelle nicht mitgeteilt werden, doch sei wenigstens darauf verwiesen, daß der Verf. z. B. für E. Husserls Wahrheiten an sich, für O. Külpes Realisierung, für H. Drieschs Neovitalismus und O. v. Pfordtens Seelentheorie die Vorläufer innerhalb der mittelalterlichen Philosophie aufzuzeigen vermag. Auch was Thomas von Aquino über eine Reihe ethischer Sonderfragen (z. B. über die Charakterbildung) gelehrt habe, trägt nach G. durchaus den Stempel des gegenwärtig Belangvollen.

Daß jeder Historiker der mittelalterlichen Philosophie aus der Schrift Grabmanns bedeutsame sachliche Anregungen empfangen wird, erscheint dem Ref. unzweifelhaft.

Kreibig (Wien).

Marsilius Ficinus, Über die Liebe oder Platons Gastmahl. Übersetzt von Karl Paul Hasse, Lic. Theol. Der Philos. Bibl. 154. Band. 8⁰. VIII und 259 Seiten. Leipzig, Felix Meiner, 1915. Preis brosch. Mk. 6, geb. Mk. 6,80, Halbperg. Mk. 7.50.

Eine Übersetzung der berühmten sieben Reden des Hauptes der Platonischen Akademie über Platons Symposion hat in der Philosophischen Biblio-

thek ihren vollberechtigten Platz, um so mehr als das für die Renaissance-philosophie sehr bezeichnende Werk (das mit Unrecht für einen bloßen Kommentar des erwähnten Dialogs angesehen zu werden pflegt) in der Originalausgabe schwer zugänglich ist. Die Übersetzung K. B. Hasses ist gut lesbar und mit sorgfältigen Erklärungen versehen. Kreibig (Wien).

Johann Baptist Rieffert, Die Lehre von der empirischen Anschauung bei Schopenhauer und ihre historischen Voraussetzungen. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von Benno Erdmann. 42. Heft. Verlag Max Niemeyer, Halle a. S., 1914. 8°. X und 248 Seiten. Preis geb. Mk. 6,50.

Der Verf. stellt zuerst die Lehre Schopenhauers von der empirischen Anschauung quellenmäßig unter Berücksichtigung der Varianten der verschiedenen Auflagen der einschlägigen Werke dar und erörtert hierbei eingehend die bekannte Schwierigkeit, die in der Frage liegt, zwischen welche Elemente der Anschauung Schopenhauer eigentlich die konstitutive Kausalverknüpfung gesetzt habe. In dieser Frage vertritt der Verf. die Meinung. daß Schopenhauer, indem er sagt, der Verstand schaffe aus der subjektiven Empfindung die objektive Anschauung, den Übergang vom Sinnesorgan zum äußeren Objekt vor Augen habe (S. 40). Auf Grund einer darauf folgenden Kritik der Schopenhauerschen Lehre gelangt der Verf. zu dem Schlusse: „Die Lehre von der empirischen Anschauung scheint mir in ihrem wesentlichen Punkte, der Annahme, daß der Verstand, indem er zur Empfindung, als der Wirkung, die Ursache in den Raum setze, aus der Empfindung allererst eine Vorstellung mache (wenn diese Annahme unter der Voraussetzung Schopenhauers von der Geltung der objektiven Vorstellung stattfinden soll) als verfehlt. Wenn wir mit ihm unter der Ursache unserer Empfindungen — solange wir im Gebiete der Welt als Vorstellung bleiben, in keiner Weise ein Tranzendentes mitverstehen, also nicht einmal annehmen, daß es wirke, geschweige denn, was es sei oder wie es wirke, — so sind bloße Empfindung und die ihr entsprechende Vorstellung nur darin für das Bewußtsein unterschieden, daß diese raumzeitlich bezogen ist, jene noch nicht . . . und die eine als Ursache der anderen als Wirkung aufzufassen, würde gleichbedeutend sein mit einem Zusammenfallen von Ursache und Wirkung" (S. 57).

Der nächste umfangsreichere Teil der Schrift beschäftigt sich mit dem Nachweis der Beziehungen der Schopenhauerschen Anschauungstheorie mit den parallelen Lehren Früherer und gelangt zu dem Ergebnisse: Die Grundgedanken der Theorie sind zunächst „von Kant, dann Schulze und vielleicht auch Fichte beeinflußt. In der zweiten Entwicklungsperiode dieser Lehre trat . . . Thomas Reid bestätigend hinzu. Für die spezielle Ausgestaltung und die physiologische Grundlage der Lehre Schopenhauers von der empirischen Anschauung aber waren wirksam wohl schon Kepler, sicher aber Cheselden, Robert Smith, Erasmus Darwin und in geringerem Maße Troxler" (S. 198). Die Ablehnung der Meinung, daß H. Helmholtz im entscheidenden Punkte, den apriorischen Kausalzeichen, Schopenhauer gefolgt sei, schließt die Ausführungen.

Wir haben in Riefferts Buch eine sehr gediegene Arbeit aus dem Erdmannschen Kreise vor uns, welche nicht nur für die historische Schopenhauer-Forschung Bedeutung hat, sondern auch für die Problemstellung und -lösung selbst Wert besitzt. Kreibig (Wien).

G. W. Leibniz, Deutsche Schriften. Herausgegeben von Dr. Walther Schmied-Kowarzik, Priv.-Doz. d. Philos. a. d. Univ. Wien. Erster Band: Muttersprache und völkische Gesinnung (mit einem Bildnis); zweiter Band: Vaterland und Reichspolitik. Verlag Felix Meiner, Leipzig 1916. Preis jedes Bändchens geh. 2 Mk., geb. 2,60 Mk.

Seit dem Erscheinen der Leibniz-Ausgaben von Guhrauer, Pertz und Klopp, sowie der Einzelabdrücke von Pietsch, weiß man in gelehrten Kreisen, daß Leibniz auch eine Reihe von Schriften in deutscher Sprache verfaßt habe und ein herzlicher Wertschätzer deutschen Volkstums in allen seinen Äußerungsformen gewesen sei. Gleichwohl wird man mit einer gewissen freudigen Überraschung durch die anläßlich des 200. Todestages Leibnizens dargebotenen „Deutschen Schriften“ an jenen Sachverhalt erinnert. Der verhältnismäßige Umfang der in der Muttersprache abgefaßten Arbeiten Leibniz' ist nicht sehr ansehnlich. Dr. Schmied-Kowarzik schätzt die Seitenzahl der nichtdeutschen Texte des Verfassers als zwölfmal so groß als die Seitenzahl der Schriften in der Muttersprache, und wir finden die letzteren Schriften überdies mit entbehrlichen Fremdwörtern, französischen und lateinischen Einschüben arg überlastet; die äußeren und persönlichen Ursachen für diese Anpassung Leibnizens an die Zeitmode werden vom Herausgeber treffend dargelegt. Soviel ist aber aus den bereits vorliegenden Bändchen zu ersehen, daß Leibniz keineswegs nur nebensächliche Gelegenheitsaufsätze in der Muttersprache niedergeschrieben hat. Die eindrucksvollen „Ermahnungen an die Deutschen“, die auch heute noch wegweisenden „Unvorgreiflichen Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache“, die unglaublich weitblickenden politischen Denkschriften „über die Festigung des Reiches“ und manches weitere hier Abgedruckte gehören zu den wahrhaft wertvollen Darbietungen des Leibnizschen Genius. Nicht ohne Stolz lesen wir gelegentlich im ersten Bändchen (S. 81) die Behauptung dieses großen Mannes, daß „zur Untersuchung philosophischer Sätze durch eine lebende Sprache keine europäische Sprache geeigneter ist als die deutsche; denn das Deutsche ist überaus reich und allseitig ausgestattet mit Ausdrücken für das Wirkliche, zum Neid aller anderen Völker“. — Die Stücke des zweiten Bändchens sind erstaunlich gehaltvoll an für die Gegenwart lebendigen Gedanken und Anregungen zur mitteleuropäischen Politik und erwecken vielfache Erwartungen hinsichtlich der für späterhin in Aussicht gestellten Bändchen über Fürsten, deutsche Geschichte, Volkswirtschaft, Technik, Weltanschauung und Religion. Diese Sammeltitel zeigen übrigens die glückliche Hand des Herausgebers der es versteht, in das verwirrende Vielerlei, zu dem Leibniz in seinen deutschen Schriften Stellung genommen hat, gegenständlichen Zusammenhang und innere Abfolge zu bringen. Hinzuweisen ist endlich auf die für den weiten Kreis der Gebildeten berechneten, aber auch für den gelehrten Benützer der

Sammlung Wert besitzenden Einleitungen des Herausgebers, welche, ebenso wie die beigefügten Anmerkungen, ungewöhnliche Sach- und Zeitkenntnis bekunden. Kreibig (Wien).

Als ich das Werk des Züricher Universitätsprofessors Dr. Eleutheropulos, Die Philosophie und die sozialen Zustände (materielle und ideelle Entwicklung des Griechentums) (Zürich, Orell Füssli, 1915. 7,20 Mk.) las, kamen mir unwillkürlich zwei Bücher besonders lebhaft in den Sinn. Das eine, Benedetto Croche, Zur Theorie und Geschichte der Historiographie (Tübingen, 1915), hatte ich einige Tage vorher gelesen. Das andere, Dr. R. Pöhlmann, Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus (München 1910, 2. Auflage), gehört zu den unauslöschlichsten Eindrücken meiner weiter zurückliegenden Studentenzeit, wenn auch manche Einwürfe gegen dasselbe gemacht werden können. Der Italiener wendet sich nämlich mit Recht vor allem gegen verherrlichende Darstellungen und Geringschätzen der Entwicklungslehre. Mein unvergeßlicher Lehrer aber entwirft mit unerbittlicher Wahrheitsliebe und tiefgründiger Prüfung der Überlieferung ein Bild von dem Werden und Wirken sozialistischer und kommunistischer Gedanken im Altertum. Obwohl Dr. E. von Pöhlmannschen Ansichten zum Beispiel hinsichtlich der Verwertung von Dichteräußerungen des 7. und 6. Jahrhunderts sehr abweicht, setzt er sich mit ihm nie grundsätzlich auseinander, sondern nennt ihn nur einigemale in Anmerkungen (S. 47, 226, 228). Dr. E. bietet seinerseits eine sehr farbenprächtige lebhafte Schilderung, wie er sie bezeichnenderweise an einem anderen Buche lebhaft lobt (S. 323 und S. 347 Anm. 2). Um sie glaubhaft zu machen, erwähnt er gelegentlich griechische Urquellen. Doch fehlen sie nicht selten seitenlang oder werden nur in allgemeinen Wendungen angedeutet (z. B. S. 67, 81 Anm. 3, S. 163). Trotz mancher kritischer Ansätze vor allem zu Beginn der „Psychologie der Griechen" (S. 14 ff.), gibt der Verfasser in der Hauptsache den Wortlaut seiner Gewährsmänner wieder, soweit sie überhaupt erkennbar herangezogen werden. Wir vermissen also eine kritische Stellungnahme und fühlen uns immer wieder an die verherrlichende Auffassung, welche vor allem am Anfang des 19. Jahrhunderts hinsichtlich griechischer Verhältnisse in Deutschland zu herrschen begann, lebhaft erinnert. Die Darstellung des Dr. E. ist besonders angreifbar, weil im allgemeinen nicht untersucht wird, welche Absichten die benutzten Schriftsteller mit einzelnen Äußerungen hatten. Diese Art Quellenprüfung ist aber vor allem nötig, wenn es sich um Dichter von ausgesprochener Parteizugehörigkeit, wie zum Beispiel Theognis und Pindar, oder um Lustspieldichter, wie Aristophanes, oder Gerichtsredner, wie Lysias, oder Staatsmänner, wie Demosthenes, handelt, weil diese Männer je nach dem Zweck, den sie an der betreffenden Stelle hatten, ihre Worte mindestens zuspitzten, wenn nicht ohne Rücksicht auf die geschichtliche Wahrheit gebrauchten. Niemand würde einwandfrei eine Geschichte des Gegenwartweltkrieges entwerfen, wenn nur bestimmte Gedichtsammlungen oder Flugschriften oder Volksreden oder kritische Ausführungen von bestimmter Färbung als ausschließliche Grundlage genommen werden. Wie aber dieses eine — zeitlich begrenzte — Ereignis zu gewaltig und viel-

gestaltig ist, um auf Grund einer einzigen Quelle, zumal wenn sie ein aus ihrer Fassung sofort erkennbares Ziel verfolgt, richtig behandelt zu werden, ebenso können große Zeiträume der Vergangenheit nie — ohne sorgfältigste Kritik — aus einer Quelle zutreffend dargestellt werden, besonders im Falle die Tatsachen so weit zurückliegen, daß Ähnlichkeitsschlüsse noch größeren Bedenken als gewöhnlich unterworfen sind. Nachdem ich Standpunkt und Arbeitsweise des Verfassers im allgemeinen gekennzeichnet habe, will ich kurz den Inhalt der dritten gänzlich umgearbeiteten Auflage wiedergeben. Zunächst schildert Dr. E. das Volk der Griechen, indem er sehr richtig die Unterschiede zwischen den einzelnen Stämmen heraushebt (S. 14 ff.) und den Entwicklungsgang derselben (S. 20 ff.) in großen Zügen zeigt. Diese Übersicht wird ergänzt, als die einzelnen Abschnitte der griechischen Geschichte besonders betrachtet werden. Die Namen der einzelnen Perioden sind so bezeichnend für die Auffassung des Buches, daß ich sie einfüge: 1. Die Vorbereitung für das werdende Griechentum (Das Zeitalter der Eroberung und der staatlichen Einrichtung, S. 45 ff.); 2. Das werdende Griechentum (Das Zeitalter der wirtschaftlichen Kämpfe in der Form eines Kampfes der Demokratie gegen die Aristokratie, S. 70 ff.); 3. Das gewordene, das klassische Griechentum (Das Zeitalter der Blüte der Demokratie und des Perikles, S. 119 ff.); 4. Das vergehende Griechentum (Das Zeitalter der inneren Wirren und die Wechselherrschaft Athens und Spartas, S. 163 ff.); 5. Der Untergang des Griechentums (von der mazedonischen Herrschaft über Griechenland bis zum Untergang von Byzanz, S. 263 ff.). Manche dieser Schlagwörter, besonders bei den zahlreichen Unterteilen, erinnern an Lamprechtsche und tragen auch etwas den Stempel des Willkürlichen, so bestechend sie auf den ersten Blick sein mögen. Vieles von dem Gesagten wird in anderen Werken Dr. E.s erläutert (vgl. S. 3). Über Einzelheiten der Darstellung zu rechten, hat m. E. im Hinblick auf den grundsätzlichen Standpunkt des Verfassers wenig Zweck. Nur einiger allgemeiner Punkte bitte ich gedenken zu dürfen. Im Vorwort erklärt der Verfasser, eine Geschichte der Philosophie in einer neuen (soziologischen, völker- und individual-psychologischen Beleuchtung) zu geben und zugleich „eine Soziologie des Griechentums und Erkenntnis seines Lebens und Schaffens“. Doch um dieses Ziel zu erreichen, hätten die Leitgedanken der verschiedenen Wissenschaften, welche in diesen Worten berührt werden, auch wirklich beachtet werden müssen, und daneben auch einige andere, welche Sonderseiten des griechischen Lebens beleuchten, vor allem die Kunstgeschichte. Besonders die Ergebnisse des Spatens, z. B. bei der mykenischen Zeit sind zweifellos sehr bedeutend und wichtig. So wenig persönlich auch Wandgemälde und Vasenbilder sein mögen, sie bringen andererseits gerade wegen dieses Unterlassens das Bezeichnende des Völkischen klar heraus. Doch ich will mich nicht in Einzelheiten verlieren, soweit sie nicht grundsätzliche Fragen einschließen. Zu ihnen gehört auch die Stellung des Buches zur Literatur. Der Kreis der erwähnten Schriftsteller ist ein eng begrenzter: wir stoßen auf etwas über ein Dutzend bedeutender Werke, die Hauptgewährsmänner sind Eduard Meyer und Beloch (S. 10). Ihnen tritt Dr. E. auch entgegen, wenn ihre Auffassung zu seiner Lobrede auf die

geliebten Landsleute, die Athener, nicht passen will. Neben diesen beiden Historikern finden wir drei Philosophen, Trendelenburg (S. 278), Überweg (S. 138) und öfters Eduard Zeller, und vor allem ältere Darstellungen neben einigen neueren erwähnt. Dagegen vermissen wir einen Hinweis auf die große Masse sehr wertvoller Sonderuntersuchungen, wie sie z. B. über die vielbenützte Politeia des Aristoteles oder die Quellen des auch oft herangezogenen Plutarch vorliegen (vgl. die entsprechenden Aufsätze in der Realenzykl. von Paully-Wissowa oder in der griechischen Literaturgeschichte von Christ!). Doch ich muß zum Ende eilen! Gegen meine Gewohnheit habe ich bei meinem Bericht das Negative hervorgehoben, weil Arbeitsweise und Standpunkt des Buches grundsätzliche Bedenken wachrufen. Sie sollen aber nicht übertönen, daß manche feinsinnige Bemerkung, z. B. über das Pathologische in der Natur Alexanders des Großen (S. 265) vorhanden ist, und daß der Verfasser auch, wo er zum Widerspruch anregt, uns zum Überprüfen bisheriger Meinungen eindringlich auffordert, indem er trotz der verherrlichenden Behandlungsform manche altbekannte Tatsache in eigenartigen Zusammenhang bringt. Dr. Jegel.

In der Vorrede seines Buches „Rasse und Kultur" (Philosophisch soziologische Bücherei, Band 34, Alfred Kröner, Leipzig 1915. 6 Mk.) betont Dr. Friedrich Hertz sehr lebhaft, daß die zweite Auflage gegenüber der ersten „in großen Teilen" ein neues Buch geworden. Dann fährt er fort: „An selbstkritischem Streben hat es mir wohl nicht gefehlt, und ich hoffe, es in ein angemessenes Verhältnis zur Pietät gegen den eigenen Entwicklungsgang gebracht zu haben." Durch die Hervorhebung dieser zwei Tatsachen sucht der Verfasser zunächst einem naheliegenden Einwand, daß Ansichtsänderungen den Wert der ersten oder zweiten Auflage drücken, sehr geschickt die Spitze abzubrechen. Andererseits ermöglicht er dem Berichterstatter, ohne Rücksicht auf die erste Ausgabe und ihre Aufnahme, sich über die zweite zu äußern. Ohne sich mit langatmigen Begründungen, welche zum Teil im Verlaufe des Buches nachgeholt werden, aufzuhalten, legt Dr. H. im ersten Kapitel seinen Standpunkt dar und umschreibt ihn mit einigen Sätzen. Sie regen zum Nachdenken und Widerspruch an, da sie nicht einer gewissen festen Umrissenheit entbehren und zugleich ziemlich allgemein klingen. Vor allem aber zeigen sie Dr. H. als einen unerschrockenen, selbstbewußten Kämpfer. Ungescheut führt er nach allen Seiten, besonders aber gegen H. St. Chamberlain, Grundlagen des 19. Jahrhunderts, seine wohlgezielten Hiebe und gibt den Grundton seines ganzen Buches, Prüfung der vorhandenen Schlüsse über Rassentheorien, sofort unzweideutig an; selbst der Begriff Rasse wird kritisch abgeklopft (S. 149). Der Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß große und weitwirkende Unterschiede zwischen den Menschen bestehen; sie sind als Gewordenes auch wieder veränderlich. Die offenen Darlegungen haben zweifellos das Gute, daß jeder Leser, selbst wenn er den Streitfragen ferne steht, von vornherein wenigstens ahnt, was er vom Buch zu erwarten hat. Diese Klarheit müssen wir dem Verfasser danken, wenn wir auch statt des gewählten Titels vielleicht lieber setzen würden „Chamberlain und ich". Doch auf diesen Ge-

danken werde ich später eingehen. Zunächst möchte ich hervorheben, was an dem Buch besonders beachtenswert ist, weil es viel Wahrscheinlichkeit für sich hat: es ist mehr als bedenklich und gefährlich, ohne die allersichersten Grundlagen weitgehende Schlüsse auf dem Gebiet der Rassefrage zu ziehen. Den einzig brauchbaren Boden dürften eigene Erfahrung, welche ohne Voreingenommenheit gemacht wurde, und unwiderleglich beglaubigte Tatsachen, welche andere Forscher in der Vergangenheit oder Gegenwart unter der gleichen Voraussetzung feststellten, abgeben. Der Gelehrte, welcher diese Punkte nicht unverrückt im Auge behält, nimmt unwillkürlich Vermutungen für Wahrheiten oder wendet Ähnlichkeitsschlüsse am unrechten Ort an. Andererseits aber bleibt der Untersuchung von Einzeltatsachen ein weites Arbeitsfeld, wie es z. B. zwei Pfadfinder, der Münchener Ranke und der Leipziger Ratzel, anbauten. Weil diese Führer vielfach mißverstanden wurden, stellten manche Gelehrte jene angreifbaren Haupt- und Untergruppen innerhalb der Menschheit auf.

Daß das Gesetz der Wechselwirkung zwischen Umwelt und Menschen immer wieder aus dem Auge verloren wurde, dürfte die Grundquelle aller Irrtümer oder — bescheidener gesagt — aller persönlichen Meinungen, welche heftige Fehden auslösten, gewesen sein. Leider schufen die Auffassungen von „Rasseunterschieden" nicht nur Streitigkeiten unter Gelehrten, sondern auch unter den „Rassen" selbst. Dieses Ringen beherrscht besonders die neueste Zeit und hat auch den Gegenwartskrieg mitverschuldet. Aber nicht nur das Übersehen der Wechselwirkung führt manche Bedenken erregende Wege, sondern auch das Mißachten der persönlichen Unterschiede innerhalb eines Volkes, eines eng umschriebenen landschaftlichen Gebietes. Diese Abweichungen sind viel zu mannigfach, als daß sie sich auf eine einfache Formel bringen lassen. Wegen der immer aufs neue eingetretenen Blutmischung finden sich zwischen den einzelnen Teilen der Menschheit zahlreiche Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten in einer bis jetzt unlösbaren Verschränkung. Ich darf wohl aus meiner Umgebung und Eigenarbeit kurz einige Beispiele anführen. Bewohner der Vorderpfalz, der Haardt, der hinterpfälzischen Gebirgsländer, der benachbarten Vogesen und der Gegenberglandschaften rechts des Rheins werden auf Völkerkarten als Pfälzer bezeichnet. Tatsächlich aber weisen sie so starke Besonderheiten, welche die Umwelt zum Teil erklärt, untereinander auf, daß wir — von anderem abgesehen — zwei sich vielfach widersprechende Bücher über die Pfälzer haben (August Becker, Die Pfalz und die Pfälzer, Neustadt, 1913², und W. H. Riehl, Die Pfälzer, 1907³). Außer der Umwelt, welche die verschiedenartige, einflußreiche Lebensweise im weitesten Sinn des Wortes bewirkte, drückten auch die mannigfachen Schicksale, welche die Bewohner unter den einzelnen Herrschern hatten, dem Volk ihren Stempel auf, so daß die heutigen Bewohner des Kreises Pfalz eigentlich nur dem Namen nach eine Einheit bilden. Wenn schon das Gegenwartsbild mindestens nicht leicht zu bestimmen ist, wieviel mehr steigern sich die Schwierigkeiten, wenn wir uns in die Zeit, aus der keine beglaubigte schriftliche Überlieferung, sondern nur sehr kümmerliche Sachreste auf uns gekommen sind, begeben wollen. Ich erinnere an die Streitigkeiten, welche die Schlüsse des greisen Professors

Dr. Mehlis-Dürkheim hervorriefen (vgl. Dr. Häberle, Pfälzische Bibliographie 1909, II. 205). Oder welcher Kampf entspann sich um den sogenannten slawischen Einschlag der Be- und Umwohner unserer fränkischen Großstadt Nürnberg! (vgl. Jahresberichte des historischen Vereins der Stadt Nürnberg, 27./8. Vereinsjahr und das Wort Slawe im Hauptverzeichnis zu den Vereinsschriften, erscheint 1917!).

Doch ich muß abbrechen, da ich leider einen noch weniger erfreulichen Punkt berühren muß. Wie in Sachen Krauß gegen Wundt muß ich bedauerlicherweise auch diesmal einiges über den Ton des Buches sagen, nicht um meinerseits anzugreifen, sondern um meiner Pflicht als Berichterstatter zu genügen. Der ausgesprochene Antisemitismus und der mitunter maßlose Ton Chamberlains reizten Dr. H. als Mensch und Forscher; denn derartige Einseitigkeiten kann kein ruhig Denkender billigen, er mag in religiöser Hinsicht stehen, wie er will, wenn dieser Standpunkt in Fragen der Wahrheit auf wissenschaftlichem Gebiet überhaupt eingenommen werden darf. In seinem sehr begreiflichen Unwillen, ja Erbitterung über Chs. Schreibweise geht Dr. H. auch sehr entschieden vor. Soweit er mit feinem Spott, fast hätte ich gesagt mit attischem Salz — wenn ich dieses fast nach Rasseanschauung schmeckende Sprichwort gebrauchen darf — seine Rede würzt, wird jeder Freund geistreichen Widerlegens mindestens nicht widersprechen. Aber sobald Dr. H. ebenso herb erwidert, muß der Anhänger eines sachlichen Tones, eines der schönsten Ruhmesblätter der deutschen Wissenschaft, Bedenken äußern, besonders weil auch Dr. Hertz durch die gelegentliche andere Kampfweise zeigt, daß persönliche Angriffe nicht nötig sind. Muß es nicht die deutsche Wissenschaft bei mißgünstigen Fremden schädigen, wenn derartige „Widerlegungsformen" allgemein Brauch werden? Doch es wäre — wie gesagt — ungerecht, wollten wir durch diese eine Eigenart des Buches uns gegen das Werk selbst einnehmen lassen. Es bietet durch seine geistvolle Prüfung vorhandener Meinungen vielfache Anregungen zum Weiterforschen, da es begreiflicherweise im allgemeinen nur ablehnt und das Aufbauende mehr andeutet. Diese Gedanken auszuführen, wird hoffentlich auch Dr. H., wenn er seiner Friedensbeschäftigung zurückgegeben ist, beschieden sein! Auch andere ruhige Forscher werden die Fragen nochmals überprüfen, besonders soweit sie entsagungsvolle Kärrner sein und nicht durch verblüffende Vergleiche blenden wollen. Bei diesen Einzelarbeiten werden auch die seelischen und Willenseigenschaften beachtet werden können und müssen. Möge die dritte Auflage auch durch ein ausführliches Verzeichnis von Personen und Sachen die große Menge von Einzeltatsachen leicht auffindbar machen! Würden z. B. die gebrauchten Schriftsteller zusammengestellt, so bekämen wir trotz mancher begreiflicher Einseitigkeit in der Auswahl einen guten Überblick, welche Bücher „Rassefragen" behandeln. Wenn Dr. H. in Zukunft auch die Darstellungen über Kunst und Seelenleben, wie sie z. B. auch die Arbeiten, bez. Vorlesungen des Prof. Dr. Studniczka (bes. Abh. d. sächs. Ges. d. Wissenschaften 1904, 07, 09, 11, 14.) und des Erlanger Sanskritforschers Geheimrat r. W. Geiger bergen, heranzieht, so werden auch die Bedenken gegen die Literaturbenützung mehr und mehr verstummen. Dr. Jegel.

Als ich die Broschüre Kraus, Bentham besprach, mußte ich eines lebhaften Angriffes auf Wilhelm Wundt gedenken. Wenn wir das Bild W.s, wie es Kraus zeichnet, für sich allein nehmen, wenn es vor allem ein künftiger Geschichtsschreiber der deutschen Psychologen des 19. Jahrhunderts als Grundlage benützte, würde eine eigenartig verzerrte Vorstellung von W. als geschichtliche Wahrheit ausgegeben werden; denn wegen einer einzigen Entgleisung, für welche auch Erklärungsgründe nicht fehlen, darf nicht eine Persönlichkeit als solche abgelehnt werden, selbst wenn sie kein Wundt sein sollte. Gegenüber dieser Auffassung von Wundt möchte ich auf eine andere Schilderung des Lebenswerkes W.s hinweisen: Sie gibt der Amerikaner Stanley Hall in seinem Buch „Die Begründer der modernen Psychologie Lotze, Fechner, Helmholtz, Wundt", übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Raymund Schmidt, durch ein Vorwort eingeführt von Dr. Max Brahm (Wissen und Forschen, Band 7, Leipzig, Meiner, 1914. 5,70 Mk.). Wie Hall arbeitet, sagt uns das Vorwort, im Falle ein Leser im Zweifel sein sollte: Hall ist kein kritikloser Bewunderer W.s, sondern hat das Angreifbare an W. mitunter schärfer herausgehoben, als es eigentlich berechtigt war (S. 341/342), obwohl H. auch selbst zugibt: „Es ist keine leichte Aufgabe, allen Schriften W.s gerecht zu werden (S. 352, vgl. 361), weil W.s Gesamtleistung etwa 16000 Seiten ist." Im allgemeinen aber ist H.s Beurteilung sachlich, wenn auch nicht frei von Bedenken und inneren Widersprüchen; denn da der Verfasser nicht weniger als 170 Seiten, fast die Hälfte des Buches, der Persönlichkeit W.s widmete, war es unausbleiblich, daß er im Verlaufe seiner Untersuchung an W. manches verschieden sah und beurteilte (z. B. S. 195/196, S. 200, 206 und 319: über die Darstellungsweise W.s; S. 206, 217/218 und 355: über die Stellung W.s zu seinen benützten Quellen; S. 222/3, 319: allgemeine Beurteilung der Grundzüge der physiologischen Psychologie; S. 342, 344, 354: über die geistige Frische W.s; S. 356, 359 und 361: über W.s Stil). Mitunter irrt sich auch H., wie auch die Anmerkungen des belesenen geschickten Übersetzers wiederholt nachweisen (Anmerkung 5, 13, 16). Vielleicht haben H.s Haltung auch persönliche Gründe, die er leicht andeutet, etwas beeinflußt: W. hat eine Einladung H.s nach Amerika abgelehnt und die Arbeiten H.s und seiner amerikanischen Mitforscher wenig berücksichtigt (S. 220). Möglicherweise erklärt sich auch die mit warmer Verehrung gemischte kritische Stellungnahme gegen W. daraus, daß diesem persönliche Liebenswürdigkeit im Verkehr abgehen soll. An anderen Stellen allerdings betont derselbe H. den großen Einfluß W.s auf seine Zuhörer. Und wer W. einmal gehört hat, versteht diese Äußerung, vorausgesetzt, daß er nahe genug saß, um die Worte mit dem körperlichen Ohre aufzunehmen. Doch es liegt mir ferne, über Auffassungen zu streiten, besonders da an dieser Stelle nur über ein Buch berichtet werden soll, was in ihm steht. H. versucht also eine sehr eingehende Inhaltsangabe der einzelnen Schriften W.s und hängt überall sein Urteil an. Vor allem aber will der amerikanische Psychologe, welcher auch die Abhängigkeit der amerikanischen Psychologie von W. ausdrücklich hervorhebt, zeigen, wie einzelne Ansichten W.s zu erklären sind, wiewohl er offen gesteht, daß dieses Streben besonders schwierig

ist, weil W. die von ihm selbst zu verfassende Lebensgeschichte, welche allein seinen Entwicklungsgang klar werden läßt, der Gegenwart noch schuldig ist (vgl. auch Vorwort S. 3). Leichter erreicht H. sein Ziel den drei anderen behandelten Persönlichkeiten gegenüber; doch fehlen auch über sie nicht Äußerungen, welche untereinander schwer vereinbar sind, weil keiner der Philosophen eine so einfache und in sich geschlossene Gestalt ist, daß er mit wenigen Worten ganz richtig erfaßt werden kann (z. B. bei Lotze S. 37 Unsterblichkeit betreffend; S. 45, 47, 62; Anmerk. 2, 23, 39, wissenschaftliche Stellung Lotzes. Bei Helmholtz S. 128, 146, 188/189 als Gesellschafter, S. 146 und 190 Arbeitsweise). Halls Liebe scheint dem letztgenannten Forscher zu gehören, wohl weil er sich ihm wesensverwandt fühlt. Wenn auch H. ein anschauliches Bild von dem Leben und Wirken der behandelten Philosophen gibt, ich kann mich doch nicht ganz des Gefühles erwehren, als ob Hall — gerade in dem Streben, die Forscher möglichst genau zu schildern — immer wieder vergißt, daß er eigentlich nur darlegen wollte, was die einzelnen für die Psychologie geleistet haben. Diese besondere Seite ihres Wirkens tritt bei den langatmigen Darlegungen H.s nicht so scharf heraus, als derjenige, welcher die Entwicklungsgeschichte der Psychologie kennen lernen will, wünschen dürfte. Die Arbeit Halls ist also nicht überall sachlich einwandfrei. Auch ersetzt die eingehende Inhaltsübersicht nicht ein fehlendes Verzeichnis der erwähnten Personen und Sachen. Deshalb ist das Buch kein bequemes Nachschlagewerk. Andererseits aber müssen wir dem Verfasser danken, daß er eine wichtige Vorarbeit für den künftigen Geschichtsschreiber der experimentellen Psychologie gab, wenn einmal der Zeitpunkt zu diesem Werk gekommen sein wird. Manches deutet in unserer Gegenwart darauf hin, daß er nicht mehr ferne ist; denn tatsächlich bedeutet W.s Lebenswerk den Schluß eines Abschnittes in der Entwicklung, da seine zahlreichen Schüler, unter denen sich wenig Schüler, z. B. Wilh. Wirth, im engeren Sinn des Wortes, dafür manche „Gegner" finden (S. 326 und 341 Meumann, S. 328 ff., 355, 361 Würzburger Schule), ein Weiterbilden sich angelegen sein lassen. Andererseits aber ist diese Tatsache auch ein Grund gegen den Plan, mit W. abzuschließen; denn die Saat, die er ausstreute, entwickelt sich in unserer unmittelbaren Gegenwart wohl mitunter anders, als W. dachte und wünschte (vgl. Vorwort S. 6 und auch Dr. Felix Krüger, Über Entwicklungspsychologie. 1915, bes. S. 70 ff., 131 ff., 148 ff., 157 ff., 204 ff.). Vor allem jedoch steht unsere Zeit viel zu sehr in dem Kampfe der Meinungen mitten drinnen, um nicht voreingenommen zu urteilen. So wenig wir eine wirklich geschichtsmäßige Darstellung des gegenwärtigen Völkerkrieges geben können, bevor Jahrzehnte in die Lande gegangen sind, so wenig ist in diesem Augenblicke eine ganz einwandfreie Schilderung, wie die experimentelle Psychologie sich entwickelt hat, möglich, wenn dieses Buch mehr sein will als eine mehr oder minder persönlich gefärbte Beschreibung der derzeitigen Verhältnisse (vgl. S. 363). Dr. Jegel.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

Arnim, H., Gerechtigkeit und Nutzen in der griechischen Aufklärungsphilosophie. Frankfurt a. M., Werner.

Bauch, B., Geschichte der Philosophie. Berlin, Göschen.

Cassirer, E., Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte. Berlin, Cassirer.

Clausen, E., Die Freimaurer. Berlin, Unger.

Deussen, P., Vedânta, Platon, und Kant. Wien, Waldheim.

Dyroff, A., Über Fr. Bacons Vorläufer (Mocenigo). Bonn, Hanstein.

—, C. J. Windischmann (1775–1839) und sein Kreis. Köln, Bachem in Komm.

Eucken, R., Die Lebensanschauungen der großen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart. 11. Aufl. Leipzig, Veit.

—, Die geistesgeschichtliche Bedeutung der Bibel. Leipzig, Kröner.

Fichte: Zurückforderung der Denkfreiheit. Jena, Diederichs.

Falkenberg, R.: Hilfsbuch zur Geschichte der Philosophie seit Kant. 3. Aufl. Leipzig, Veit.

Grabmann, M., Forschungen über die lateinischen Aristoteles-Übersetzungen des 13. Jahrh. Münster, Aschendorff.

Heckmanns, J., Die Äußerungen des Desiderius Erasmus von Rotterdam zur Tierpsychologie. Bonn, Hanstein.

Heidegger, M., Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Tübingen, Mohr.

Heußner, A., Die philosophischen Weltanschauungen und ihre Hauptvertreter. 3. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck.

Jodl, Fr., Vom Lebenswege. Vorträge und Aufsätze. Herausgegeben von W. Börner. Stuttgart, Cotta.

—, Lehrbuch der Psychologie. 4. Aufl.

Kants kleinere Schriften. Herausgegeben von F. Groß. Leipzig, Insel-Verlag.

Kierkegaard, S.: Kritik der Gegenwart. Jena, Diederichs.

Leibniz: Deutsche Schriften. Herausgegeben von Schmied-Kowarzik. Leipzig, Meiner.

Messer, A., Geschichte der Philosophie im 19. Jahrh. 2. Aufl. Leipzig, Quelle & Meyer.
—, Die Philosophie der Gegenwart. Ebda.
—, Die Hauptrichtungen der Philosophie der Gegenwart in Deutschland. München, Reinhardt.
Nietzsche, Fr.: Also sprach Zarathustra. Leipzig, Kröner.
Pantheismusstreit, Die Hauptschriften zum — zwischen Jacobi und Mendelssohn. Herausgegeben von H. Scholz. Berlin, Reuther.
Paulsen, F., Einleitung in die Philosophie. 28. Aufl. Stuttgart, Cotta.
Platons Staat. Übersetzt von K. Preisendanz. Jena, Diederichs.
— Gesetze. Übersetzt von O. Appelt. Leipzig, Meiner.
— Staat. Ebda.
Rousseaus Bekenntnisse. Herausgegeben von C. Wolter und H. Bretschneider. Leipzig, Bibliographisches Institut.
Schleiermacher, F.: Über die Bildung zur Religion. Jena, Diederichs.
Schulte, W., Die Gedankenwelt des Orients. Berlin, Haude & Spener.
Uedelhofen, M., Die Logik Petrus Fonsecas. Bonn, Hanstein.
Vahinger, H., Nietzsche als Philosoph. 4. Aufl. Berlin, Reuther.
Wundt, W., Leibniz. Zu seinem zweihundertjährigen Todestag. Leipzig, Kröner.
Ziegler, Th., Die geistigen und sozialen Strömungen Deutschlands im 19. und 20. Jahrhundert. Berlin, Bondi.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Logos, Bd. VI H. 1. Troeltsch, Das Ethos der hebräischen Propheten.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 162 H. 1. Sickel, Die Umwandlung des Substanzbegriffs in Leibniz' Philosophie des Lebens. Lehmann, Neue Einblicke in die Entstehungsgeschichte der Leibnizschen Philosophie. Ruge, W. Windelband †.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. Bd. XL H. 2. Lehmann, Das Prinzip der Christlichkeit und die Geschichte. Siegel, Fr. Jodl. Versuch einer genetischen Darstellung seiner Philosophie. Stern, Eine Schwierigkeit des Machschen Positivismus.

Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Bd. XI H. 4. Doren, Karl Lamprechts Geschichtstheorie und die Kunstgeschichte. Lukacs, Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik.

Philosophisches Jahrbuch. Bd. XXIX H. 3. Elbern, Die pythagoreischen Erziehungs- und Lebensvorschriften im Verhältnis zu ägyptischen Sitten und Ideen. Minges, Zur Textgeschichte der sogenannten Logica Nova der Scholastiker. Stölzle, Windelbands Stellung zu den Gottesbeweisen.

Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. Bd. 2 H. 3. Horvath, Die Grundfesten des Thomismus.

– H. 4. Schultes, Die fides explicita und implicita. Die scholastische Lehre über — als Grundlage der Dogmengeschichte. Gredt, Zur neueren Psychologie und Tierpsychologie. Leonissa, Wahre und falsche Mystik.

The Philosophical Review. Vol. XXV Nr. 3. Papers in honour of J. Royce on his sixtieth birthday. Howison, Royce: The significance of his work in philosophy. Dewey, Voluntarism in the Roycean philosophy. Calkins, The foundation in Royce's philosophy for christian theism. Adams, The interpretation of religion in Royce and Durkheim. Bacon, Royce's interpretation of christianity. Spaulding, Realistic aspects of Royce's Logic. Cohen, Neo-Realism and the philosophy of Royce. Cabot, Royce as a teacher. Horne, Royce's idealism as a philosophy of education. Hocking, The Holt-Freudian ethics and the ethics of Royce.

The Monist. Vol. XXVI Nr. 4. G. W. Leibniz (1646—1716). Burns, Leibniz's life and work. Jourdain, The logical work of Leibniz. Burns, Leibniz and Descartes. Eliot, The development of Leibniz's monadism. Cajori, Leibniz's „Image of creation". Eliot, Leibniz's monads and Bradley's Finite Centers. Child, The manuscripts of Leibniz on his discovery of the differential calculs. Strauß, Ido and english.

The New-Church Review. Vol. XXIII Nr. 3. Martin, The Nineteenth of June 1770. Wunsch, The Warmuth of personal relationship in the doctrines. Hite, „Le scientisme et Swedenborg".

Zur Besprechung eingegangene Werke.

Bauch, B., Geschichte d. Philos. V. Bd. Kant. Göschen, Leipzig.
Beckh, H., Buddhismus (2 Bände). Göschen, Leipzig.
Bickel, E., Askatische Ideal b. Ambrosius usw. Teubner, Leipzig.
Capelle, W., Berges- und Wolkenhöhen. Teubner, Leipzig.
Cassirer, E., Freiheit und Form. Cassirer, Berlin.
Cohen, H., Deutschtum und Judentum. Töpelmann, Gießen.
Cornelius, H., Transzendentale Systematik. Reinhardt, München.
Dietrich, A. J., Kants Begriff. Niemeyer, Halle.
Dürr, K., Begriffsinhalte. Rascher & Co., Zürich.
Einhorn, D., D. Kampf u. e. Gegenstand d. Philos. Braumüller, Wien.
Emgo, C. A., Rechtsphilos. Relativismus. Rothschild, Leipzig.
Engert, J., D. Deismus. Leo-Ges., Wien.
Erismann, Th., Angewandte Psychologie. Göschen, Leipzig.
Falckenberg, R., Gesch. d. Philosophie. Veit & Co., Leipzig.
Freundlich, E., Einsteinsche Gravitationstheorie. Springer, Berlin.
Heidegger, M., Bedeutungslehre d. Duns Scotus. Mohr, Tübingen.
Jodl, F., Vom Lebenswege. Cotta, Stuttgart.
Kehr, Th., Bewußtseinsproblem. Mohr, Tübingen.
Kerschensteiner, G., Deutsche Schulerziehung. Teubner, Leipzig.
Leibniz, G. W., Deutsche Schriften (2 Bände). Meiner, Leipzig.
—, Menschl. Verstand. Ebd.
Meckauer, W., Intuitionismus. Ebd.
Messer, A., Philosophie d. Gegenwart. Quelle & Meyer, Leipzig.
—, Geschichte d. Philos. (2 Bande). Ebd.
—, Hauptrichtungen d. Philos. Ebd.
Pfordten, O., Religionsphilosophie. Göschen, Leipzig.
Richert, H., Schopenhauer. Teubner, Leipzig.
Schmidkunz, H., Philos. Propädeutik. Bh. d. Waisenhauses, Halle.
Stern, W., Jugendkunde. Quelle & Meyer, Leipzig.
Verweyen, J. M., D. Krieg i. Lichte großer Denker. Reinhardt, München.
Weiser, Chr., Schaftesburg. Teubner, Leipzig.
Scholz, H., Pantheismusstreit. Reuter & Reinhard, Berlin.

Archiv

für

Geschichte der Philosophie

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

XXX. Band.
Neue Folge
XXIII. Band.



BERLIN.
Druck und Verlag von Leonhard Simion Nf.
1917.



Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXIII. Band, 3. Heft.

IX.

Der Marburger Logismus und sein Verhältnis zu Hegel.

Von

Gustav Körber, Freiburg i. Baden.

„Immer wieder von neuem taucht die Bemühung auf, in der Marburger Schule Fichtesche und Hegelsche Tendenzen zu wittern“ sagt Natorp, Kantstud., 1913, S. 210 und hält dieser Behauptung entgegen den bedeutenden Unterschied zwischen beiden Systemen, welcher so formuliert wird: Hegel ist Absolutist; die Gesetzlichkeit des Denkens ist bei ihm ein geschlossener Kreisgang; dagegen ist die Methode der Marburger Philosophie für eine unendliche Weiterentwicklung offen; ist X das zu Erkennende: so ist X nie durch A. B. C. . . . . . abschließend bestimmbar (X ist also irrationale Zahl). So sagt Cohen (Log. d. reinen Erkenntnis, Abschnitt Urteil des Begriffs): Der Begriff will nicht und darf nicht vollständig sein; jeder Abschluß wäre Erstarrung; der Begriff ist nicht Einheit seiner Merkmale, nicht ein Ding — Sätze, die übrigens auch Kant entgegengehalten werden; denn dieser hätte bei der neuen Rolle, welche er den Kategorien zuweist, die Einheit nicht im Sinne der starren Einzahl des starren Prinzips oder starren Systems fassen sollen, vielmehr als Einheit durch Korrelation, die eine Entwicklung ins Unendliche nicht ausschließt. Der Aufbau der Denkformen ist ein konzentrischer, die Wechselbezüglichkeit macht das Wesen des Denkens aus (Natorp a. a. O. 210). Hierin liegt also eine Weiterbildung Kants durch die Marburger Schule. Mehr noch tritt die Abweichung von Kant darin zutage, daß die Kantsche Voranstellung der Anschauung (bzw. Empfindung) vor die Denkbestimmungen (in der transzendentalen Ästhetik) abgelehnt wird mit dem Bemerken, daß

das Denken nicht von der Empfindung sein Material empfangen darf; denn eben in dieser Unabhängigkeit von der Empfindung (und Anschauung) stellt sich das Denken als *reines* dar, welchem nichts gegeben ist. Diese Wegrückung von Kant erscheint nun zugleich als Annäherung an Hegel. Es ist jedenfalls nicht zu verwundern, wenn man in der Marburger Philosophie „Hegelsche Tendenzen wittert“; denn die Grundlehre dieser Schule: Nur das — wie gezeigt einen unendlichen Prozeß bildende — *Denken* kann erzeugen, was als *Sein* gelten darf“ (Cohen a. a. O., S. 10 u. a.), oder: „Es gibt kein Sein, das nicht im Denken gesetzt ist“ (Natorp, die log. Grundl. der exakt. Wissensch., S. 48) scheint auf nahe Verwandtschaft mit Hegel —wenigstens nach der vielfach üblichen Interpretation des Hegelschen Systems, hinzuweisen. Ob diese Verwandtschaft — welcher gegenüber der beide Standpunkte trennende, oben angeführte Unterschied: die *Geschlossenheit* des Hegelschen Denkens einerseits und das Offensein der Marburger Philosophie für unendliche Weiterentwickelung andrerseits, von minderem Belang wäre — wirklich vorliegt, wird unsere Betrachtung später ergeben.

I. Das Nichts als Weg zum Etwas.

Das souveräne, von der Empfindung, also von jeglichem Gegebenen unabhängige, das Sein begründende Denken ist nach Cohen näher: Das Denken des Ursprungs (erste Urteilsklasse). Das Urteil des Ursprungs stellt das Etwas, welches natürlich nicht wieder im Etwas seinen Ursprung haben kann, auf dem Umweg über das „Nichts“ dar. Dieses Nichts soll aber nicht der Widerspruch zum Etwas, nicht ein Unding sein, sondern die (verstärkte) Frage (das *τὸ τί ἦν εἶναι* des Aristoteles) als Station auf dem Wege zum Etwas, also ungefähr das, was die griechische Partikel *μή* (im Unterschied von *οὐ*) ausdrückt; der Kompaß für den Weg zur Entdeckung des Ursprungs ist die Kontinuität, kraft deren alle Elemente des Denkens, sofern sie Elemente der *Erkenntnis* sind — und ebenso die Einheit des *Gegenstands*, erzeugt werden.

Im wesentlichen übereinstimmend, doch mit der Modifikation, daß statt Nichts das „Unbestimmte“ gesetzt wird — führt Natorp (Log. Grundl. d. exakt. Wissensch. Kap. II) aus: A und B sind als

Bestimmtheiten nicht vor dem Denken; denn das Denken ist eben Bestimmen, sondern vor dem Denken ist das X, das Unbestimmte, aber Bestimmbare da. Das X ist nur im Vorausblick oder in der Relation aufs bestimmte A und B; es ist bloß Frage oder Richtung aufs bestimmte A und B, und zwar bildet die Relation des unbestimmten X aufs bestimmte A und B den Inhalt.

Zu dieser Konstruktion des Etwas aus dem Nichts muß die Kritik bemerken: daß sich darin eine Unsicherheit, ein Schwanken offenbart. Dies gilt insbesondere von der Begriffsbestimmung des Nichts. Aus dem Nichts soll das Denken als reines, welchem Nichts gegeben ist, das Etwas erzeugen. Da aber diese Art des Ursprungs des Etwas dem Denken selbst widersprechen würde: so darf das „Nichts" doch wieder nicht Nichts, nicht reines Nichts, nicht Widerspruch des Etwas sein, sondern eine Art von Mittelding zwischen Nichts und Etwas, also doch wieder ein Etwas; eine verstärkte Frage ist doch auch ein Etwas. Jedenfalls aber ist das Nichts im Denken, ein vom Denken Gesetztes, als solches stammt es dann selbst wieder von Etwas, vom Denken nämlich ab. — Auch insofern als das Nichts Station auf dem Wege zum Etwas, als das X Vorausblick oder Relation auf das bestimmte A und B ist: ist es nicht voraussetzungslos, nichts Ursprüngliches; denn es bedarf dann ja doch das Etwas, worauf es als Weg hinführt oder worauf es vorblickt und worauf es Relation ist.

II. Das Infinitesimale als Erzeuger der endlichen Größe.

Die Bedeutung des Denkens als des Sein-Erzeugenden wird nach Cohen erkannt am Infinitesimalen, speziell als Unendlich-Kleinem. Das Infinitesimale, von Newton als Fluxion, von Descartes als dx bezeichnet, wurde von Newton entdeckt an der Kreislinie als dem Ingebriff der sie erzeugenden Tangentenpunkte. Es ist im reinen Denken begründet, Anschauung wirkt bei seiner Entstehung nicht mit. Dieses rein gedankliche Infinitesimale erzeugt nun — kraft der Kontinuität, die endliche Größe. Die Absolutheit des Punktes nämlich, in welchem die Richtung liegt, ist als Realität auszuzeichnen. So gelangt, auf Grund des Ursprungsurteils, das Sein als Realität zur Definition, das Endliche hat also im Unsinnlichen seinen Ursprung (Cohen, Logik S. 110).

Mit diesen Ausführungen Cohens ist Natorp nicht ganz einverstanden, er modifiziert dieselben in seiner Infinitesimalmethode. In Cohens Darlegungen liege nämlich einmal die Schwierigkeit vor, daß das Infinitesimale „gleichsam“ als Absolutes behandelt, das dx als wahre Einheit bezeichnet werde, während die Infinitesimalmethode gerade die Bedeutung hat, daß dadurch die Einheit und damit die Zahl überhaupt relativiert wird; sie zeigt, daß die Einheit einer bestimmten Wertordnung in einer andern Wertordnung unendlich klein, und das in einer Wertordnung Unendlich-Kleine in einer anderen Wertordnung endliche Maßeinheit sei. dx kann als x (= endl. Maßeinheit), x als dx fungieren. Die größte Schwierigkeit aber bei Cohen liege darin, daß er das Grenzverfahren als Grund der Infinitesimalmethode ablehne, während es doch ohne Grenzwert kein Differenzial (und Irrational) gebe und gerade im Grenzverfahren die schöpferische Macht des Infinitesimalverfahrens liege (Natorp, d. log. Grundl. S. 220).

Diese kritischen Bemerkungen Natorps sind berechtigt. Man kann denselben noch folgende Erwägung beifügen: Ist das Infinitesimale wirklich ein Grundbegriff des reinen Denkens oder nicht vielmehr ein vom Denken auf dem Wege der Ableitung aus endlichen Größen erzeugter Begriff? Ferner: ist das Unendlich-Kleine wirklich etwas ganz Quantitätsloses, gänzlich Unausgedehntes? Der Begriff Unendlich ist, wie Hegel (Logik S. 153) zeigt, ein Korrelatbegriff, d. h. eben nur am Begriff: „Endlich“ zu entwickeln; das Unendliche ist unendlich nur in seiner Beziehung auf das Endliche und das Endliche ist endlich nur in seiner Beziehung auf das Unendliche. Ja, Hegel geht noch weiter, indem er sagt: Auch abgesehen von der gegenseitigen Beziehung — hat jedes der beiden das Andere seiner an sich („an ihm“) selber (S. 153). Wenn man das Unendliche ohne Beziehung aufs Endliche nimmt, es als Eines der beiden stellt: so ist es endlich, es ist nicht das Ganze, sondern nur eine Seite, es hat an dem Gegenüberstehenden seine Grenze; es sind zwei Endliche vorhanden, (S. 156) und andererseits: Das Endliche, als für sich vom Unendlichen entfernt gestellt, ist diese Beziehung auf sich (S. 156), in welcher seine Relativität, Abhängigkeit, Vergänglichkeit entfernt ist, es ist dieselbe Selbständigkeit und Affirmation seiner, welche das Unendliche sein soll (S. 157). So verhält es sich mit der Begründung, der Erzeugung des Unendlichen; und wie steht

es um die Quantitätslosigkeit oder Unausgedehntheit des Unendlich-Kleinen? Natorp (S. 219) ist zwar der Ansicht, daß dx nicht durch unendliche Teilung (welche nicht mehr Teilung sei) entstanden sei. Aber auf welch anderem Wege denn? Natorp exemplifiziert doch einmal auf die unbeschränkt fortgesetzte Halbierung einer bestimmten Linie; hierbei ergibt sich aber, daß die durch unbeschränkte Halbierung entstandenen, — wenn zuletzt auch noch so kleinen Abschnitte der Linie niemals quantitätlos werden können; wenn aber doch: dann entstände die neue Schwierigkeit, daß eine Erzeugung endlicher Größen aus dem Quantitäslosen kaum denkbar wäre. Mit Recht sagt Natorp (S. 215) selbst: aus Null wird keine extensive Größe, sondern nur von Null an, die nicht ein Nichts ist, sondern Existenz hat in logischem Sinn, denn der Nullwert besteht als Bezugsgrundlage zu jeder Zahloperation, als Grenze, zu welcher hin und von welcher her die Zahlwerte stetig abnehmen oder stetig wachsen (S. 122).

Da also das Infinitesimale nicht leistet, was Cohen ihm zumutet: so stellt Natorp als seine eigene die Ansicht auf: Nicht das Unendlich-Kleine (das an Größenwert gleich Null ist (?), ist der „wahre" (!) Erzeuger der endlichen Größe, sondern: das Gesetz (genauer die Allheit des Gesetzes), welches man sich in einen Punkt zusammengezogen oder bei der endlichen Größe (der Strecke nämlich) von Punkt zu Punkt erstreckt denkt; mit anderen Worten: nicht das Infinitesimale, sondern das Infinitesimal-Verfahren ist Seinerzeugend.

Den Sinn des Infinitesimalverfahrens macht Natrop an 2 „typischen" Beispielen klar, nämlich am Gesetz der Fallbewegung und an der Kreisgleichung.

1. Aus der (ohne Differenzial-Rechnung gefundenen) Formel für die Endgeschwindigkeit der Fallbewegung $v = g \cdot t$*) wird — durch Vermittlung der Formel für den durchmessenen Raum ($s = \frac{1}{2} g \cdot t^2$) — für die endlichen Zuwüchse Δs und Δt (an Raum und Zeit) durch Auflösung die Formel $\frac{\Delta s}{\Delta t} = g \cdot t + \frac{1}{2} g \cdot \Delta t$ und für die unbegrenzt der Null sich nähernden, also infinitesimal gedachten Zuwüchse Δs und Δt die Gleichung $\frac{\Delta s}{\Delta t} = g \cdot t$ ge-

*) v ist Endgeschwindigkeit jedes beliebigen Zeitpunkts; g solche nach 1 Sekunde; t = die Zeit; s = der durchmessene Raum; Δ = Differenz.

wonnen. Dies ist der Ausdruck desselben Gesetzes, welches zuvor, ohne die Infinitesimal-Rechnung für die Endgeschwindigkeit jedes Zeitmoments für endliche Größen gefunden war. Es ergibt sich also: Das Gesetz, welches für den einen Punkt gilt, bei welchem sich das durch die voraufgegangenen Änderungen herbeigeführte Ergebnis nicht mehr ändert, gilt für jeden Punkt der Änderung, daher in der Zusammenfassung (Integration) für den ganzen kontinuierlichen Verlauf der Änderung. So ergibt sich als stetige Folge der Endgeschwindigkeiten im Fall wieder umgekehrt das Fallgesetz. Dies ist der Sinn des Satzes: Die unendlich vielen unendlich kleinen Änderungen ergeben das Gesetz für die endlichen Beträge der Änderungen (S. 214).

Noch anschaulicher wird das Infinitesimal-Verfahren durch das Beispiel der Differenziation der Kreisgleichung, welche ja zur Entdeckung des Infinitesimalen führte. Ein in der Kreisperipherie bewegter Punkt wird, wenn er von einem bestimmten Moment an seine Richtung nicht mehr ändert, sondern die in diesem Moment erreichte Richtung innehält: sich in der Richtung der Tangente fortbewegen — und umgekehrt entsteht die Kreislinie dadurch, daß 2 Senkrechte, deren eine der Radius ist, sich unter Festhaltung des rechten Winkels um die Achse r bewegen. Auch hier ergibt sich: das Gesetz für den einen Peripheriepunkt, der seine Richtung nicht mehr ändert, gilt durch zusammenfassende Integration für alle Peripheriepunkte, also für den ganzen Kreislauf. Aus der stetigen Richtungsänderung der Tangente ergibt sich das Gesetz der Krümmung der Kurve. Es ist also — wie schon bemerkt, das Gesetz (nicht der Punkt), welches über dem Punkt und der Strecke steht, aus welchem durch Integration extensive Größenbestimmtheit, durch Differenziation punktuelle Bestimmtheit hervorgeht, welches die endliche Größe erzeugt. In der Allheit des Gesetzes wird das Reale des Vorgangs qualitativ bestimmt; sie liefert also das Etwas für die sukzessiven, quantitativen Wertbestimmungen.

In diesem Infinitesimal-Verfahren zeigt sich somit auch die hohe Bedeutung des Prinzips (Denkgesetzes) der Stetigkeit (Kontinuität): sie liegt eben in der qualitativen Allheit, d. h. in der Identität einer inhaltlichen Bestimmtheit, in welcher die Reihe der diskret außereinander liegenden Verschiedenheiten als wurzelhaft Eins gedacht ist; auf dem Gebiet der Quantität dagegen, der endlichen Größen

(auch der bestimmten Zahlwerte) gibt's nur Diskretion, nicht Kontinuität (S. 188).

Man kann daher nun auch sagen: Nicht der Punkt, sondern die Kontinuität des Denkens ist das die endlichen Größen Erzeugende. Die Kontinuität des Denkens aber ist herstellbar durch das methodische Mittel des Durchgangs durchs Unendliche, wobei das Infinitesimalverfahren die Begriffsgrenzen überschreitbar macht, die wie A und Non-A geschiedenen Fälle unter höherer Betrachtung vereinigt, z. B. die Sekante, die den Kreis an 2 Punkten schneidet, ist in unendlicher Annäherung an die Tangente als in diese übergehend zu denken (oder 2 Parallele in unendlicher Fortsetzung als sich schneidend S. 217) — So weit Natorp. Es ist nun die Frage: Leistet das Infinitesimal-Verfahren, näher die Allheit des Gesetzes (oder die Kontinuität des Denkens), das, was das Infinitesimale (der Punkt) bei Cohen nicht zu leisten imstande ist?

Da erscheint nun von vornherein Natorps Versuch gegenüber Cohen im Nachteil zu sein, insofern bei ihm ein bloßes Verfahren als das die endliche Größe Begründende gilt, während Cohen mit dieser Aufgabe doch so etwas wie ein Reales, Festes, Substanzähnliches (eben den Punkt) betraut. Es ist nicht recht einzusehen, wieso ein bloßes Verfahren, ein Gesetz, eine Rechnung, — mit einem Wort: etwas Logisches, Formales — ohne bestimmten Inhalt eine ein Etwas erzeugende Kraft haben könne. Natorp sucht zwar dieses Formal-Logische, die Allheit des Gesetzes mit einem Gehalt zu füllen, indem er sie zu einer qualitativen Allheit stempelt —, aber man sieht nicht, mit welch berechtigtem Grunde das geschieht, woher auf einmal dieser Inhalt, die Qualität kommt. Die intensive Größe bei Kant, welche zur Unterstützung dieser Ansicht beigezogen wird, ist doch etwas anderes als die bloße, inhaltsarme Allgesetzlichkeit, übrigens wird ja später (in Kap. VI) mit diesem Begriff „intensive Größe" aufgeräumt — dort wo das Wärme-Äquivalent der Bewegung in ein bloß mathematisch-quantitatives Verhältnis aufgelöst wird (S. 382 ff.).

III. Die Zahl als Größe Inhalt erzeugend.

Die Bedeutung der Kontinuität des Denkens und damit die inhalterzeugende Kraft des Denkens tritt besonders hervor in der Kategorie: Zahl (die allerdings ihrerseits wieder die Inhaltsbestim-

mungen der Zeit entwickelt, wovon weiter unten die Rede sein wird).

Die Zahl ist das einfachste Gebilde des reinen Denkens, und als solches: Kategorie. Sie wird nicht etwa aus der Verschiedenheit schon vorhandener Gegenstände oder Dinge, die man hintennach abzählt, entwickelt, sondern sie hat ihren Ursprung einzig im reinen Denken. Ihre Erzeugung geschieht in folgender Weise: Die Absolutheit des Tangentenpunktes, der die Kreislinie erzeugt, in welchem die Richtung liegt, ist als Realität auszuzeichnen (Cohen, a. a. O. S. 110). In der Absolutheit und Ursprünglichkeit der Realität zeigt sich die Einheit (S. 116). Diese geht also vorauf, sie ist nicht etwa Zusammenfassung der Dinge. Die Kategorie Realität erzeugt daher die Zahl (S. 142).

Die Zahl als Kategorie ist nun das Mittel zur Erzeugung des Gegenstands; sie macht den Zerfall (die Verschiedenheit), womit die Empfindung bedroht ist, vermeidlich; sie bringt die Inhaltselemente, die in den Zeitbestimmungen Antezipation und Rückschau liegen zur Entwicklung (Cohen S. 133). Natorp verdeutlicht diesen Hergang so: (S. 190 ff.) Die einzelnen, bestimmten Zahlwerte sind als endliche Größen diskret. Das durch die diskreten Zahlwerte entstehende vacuum wird durch die Denkhandlung (objektive Relation) und zwar durch die Stellenordnung (die Grundbeziehung des Vor und Nach der Zahlreihe) ausgefüllt. Sonach ist die Zahl im Gattungssinn das den bestimmten Zahlwerten übergeordnete begriffliche Kontinuum. Ähnlich sagt Cohen (S. 141): Das Infinitesimale durchfließt die diskreten Zahlen. Durch diese Überordnung der Zahl über die bestimmten Zahlen ist die Zahl als Größe (als Variable) eingeführt, und hiermit ist dem Denken die Möglichkeit gegeben, das Sein zu erobern. Die Zahl als begriffliches, den bestimmten Zahlwerten übergeordnetes Kontinuum (als Größe) gibt dem bloßen: „Wieviel" der Zahlen ein Substrat, ein Etwas. Die Zahlen sind nun Zahlen von Etwas (von Gegenständen); letztere sind also nicht durch Anschauung gegeben. Ähnlich ist Cohens Darlegung im Abschnitt: „Urteil der Mehrheit" (S. 126 f.). Er läßt dort das Hinzutreten des B zu A, genauer das Erzeugtwerden des B zu A allein durch unsere Tätigkeit des Hinzufügens — deren Symbol das Pluszeichen ist, sich vollziehen. Die Formel hierfür lautet: A + ...,

nicht A + B (ein bestimmtes Ding), auch nicht A + x (ein unbestimmtes Ding).

Diese Darlegung ruft verschiedene Bedenken hervor. Zunächst, es geht nicht an, die Zahl als Kategorie, als begriffliches Continuum, als Größe auszuzeichnen: und zwar gerade vom Standpunkt der Marburger Philosophie selbst aus, nach welcher der Begriff nie vollständig sein will und darf (s. oben), hat der Begriff keinen bestimmten Umfang: hingegen muß auch daran erinnert werden, daß Cohen im Urteil der Wirklichkeit die Größe als Kategorie des Einzelnen bezeichnet und in der Größe eine Vereinbarung von Raum und Zahl sieht, wobei die Zahl (der Mehrheit) einschränkend gegen die Allheit wirkt. Sodann aber — auch wenn man die Zahl als Größe behandeln wollte: würde sich alsbald die Frage erheben: Woher soll denn dieser Größe die Qualität zufließen, ohne welche es wieder keinen Inhalt, kein Etwas geben kann?

Es wird also wohl bei der älteren Anschauung sein Bewenden haben müssen, daß die Zahl aus den zählbaren Gegenständen entwickelt ist — allerdings mit der einschränkenden Bestimmung, daß der Zahlbegriff als Kategorie a priori in uns liegt.

IV. Raum und Zeit als Bedingungen der Bestimmung der Existenz.

Gleichwie die Zahl Denkfunktion ist, so sind und bleiben auch Raum und Zeit Denkbestimmungen: sie sind Weisen, das Mannigfaltige in bestimmte Verhältnisse zu ordnen, Gesetzlichkeiten einer — nicht vorgefundenen, sondern von uns zu vollziehenden Ordnung —, und zwar werden Raum und Zeit der Zahl näher gerückt dadurch, daß schon die Zahl ein Nacheinander und Dimensionen aufweist (Natorp S. 208). Eine Mehrheit von Richtungen und Dimensionen nämlich wird in den eigenen Gesetzen der Zahl gefunden, sie ist nicht — wie J. Cohn annimmt, auf die Verschiedenheit zählbarer Gegenstände gegründet. Vielmehr aus Reihen, deren Glieder selbst wieder unendliche Reihen sind, ließ sich eine Mannigfaltigkeit von Richtungen gewinnen. (Schema:

$$\begin{matrix} 0_0 & 1_0 & 2_0 \\ 0_1 & 1_1 & 2_1 \\ 0_2 & 1_2 & 2_2 \end{matrix}$$

.)

Der Zusammenhang von Raum und Zeit mit der Zahl liegt auch darin vor, daß die Ordnungszahl (Reihenfolge) Ausdruck desjenigen Moments ist, welches in einer späteren Entwicklung des Denkens die Zeit begründet, die Anzahl Ausdruck desjenigen Moments, das den Raum begründet (Natorp S. 107).

Nach Cohen enthüllt sich die Kategorie Zeit in der Methodik der Sonderung (eigentlich Ersonderung), die zugleich Hinzufügung ist, als Kategorie im Urteil der Mehrheit und als Bedingung für einen Inhalt. Zur Kategorie Raum führt die Erwägung des Inhalts, welchen die Allheit erzeugt. Der Raum ist das Korrelat des Außen zum Innen. Das Sein muß dem Denken zum Außen werden. Die Leistung des Raumes ist das „Beisammen". Die Zeit ist die Voraussetzung, mit welcher der Raum operiert. Zum Behuf der Erzeugung des Inhalts verbindet sich der Raum als Allheit mit der Zahl. Der Raum ist Kraftraum (Cohen S. 126 ff.).

Raum und Zeit sind — wie gesagt, zunächst Denkbestimmungen, mathematische Gebilde, aber sie haben noch eine weitere Bedeutung; sie haben nämlich Bezug auf die Existenz. Raum und Zeit sind die Bedingungen der Bestimmung der Existenz in möglicher Erfahrung (Natorp S. 209). In Raum und Zeit oder besser als Raum und Zeit wird die Zahl konkret, Zahl der Dinge, Zahl der Existenz. Raum und Zeit sind die Bedingungen der Erfahrung, werden aber nie selbst Erfahrung. Der Begriff: Bestimmung des Gegenstands ist Erfahrung. Erfahrung ist das zu Ende geführte Verfahren des Denkens. Existenz ist Bestimmtheit des Denkens, die nichts unbestimmt läßt. Existenz ist als Begriff den Gesetzen des Begriffs, also den Gesetzen des Denkens unterworfen (Natorp 302).

Man kann für die Richtigkeit dieser Sätze eintreten und die Bedeutung der „Denkbestimmungen" Raum und Zeit für die Entstehung von Erfahrung und Existenz als Begriff vollauf anerkennen: man muß aber alsbald an die unausweichlichen Schranken erinnern: auf welche diese Bestimmungen des reinen Denkens unweigerlich stoßen. Man hat mit diesen Denkbestimmungen doch weiter nichts erreicht, als den Begriff Gegenständlichkeit, bestenfalls den Begriff: „einzelner Gegenstand" oder den Begriff: ‚Existenz" (Erfahrung), weiter nichts. Aber jenseits dieses Bereiches des reinen Denkens breitet sich die Welt des Seins, der Wirklichkeit aus, als ein ins Logische nicht aufzulösendes Transzendentales, als ein dem

Logischen nicht erreichbarer irrationaler Rest. Gewiß: Raum und Zeit sind subjektive Anschauungen; aber — wie Ed. v. Hartmann in seinem transzendentalen Realismus nachweist: entspricht der subjektiven Raumvorstellung ein objektiver Raum (sonst könnte man sich die Drehung des Auges nicht erklären oder die gegenseitige Entfernung drei Lichtquellen vom Auge durch Abschreiten des betreffenden Raumes nicht feststellen (v. Hartmann, Kateg.-Lehre S. 128 f.); und die Zeitlichkeit ist nicht bloß Form des Vorstellens, sondern auch der unbewußten Vorgänge, denn wir denken die Zeitlichkeit nicht durch Willkür, sondern durch unbewußten Zwang a. a. O. S 87) Gewiß treten nicht die „Abbilder" der Dinge, sondern nur Zeichen derselben, in unser Bewußtsein, gewiß sind Erscheinung und Ding an sich verschieden: aber ebenso gewiß ist: Die Erkenntnis gewinnt einen Sinn nur durch ein Sein, welches Inhalt dieses Sinnes ist (Viktor Kraft, Erkenntnis- und Weltbegriff Kantstud. 1913). Gewiß ist „Existenz, Gegenständlichkeit" ein Begriff und als solcher den Gesetzen des Denkens unterworfen: aber ebenso gewiß ist das von unserem Denken unabhängige, in der Form der Gegenständlichkeit Existierende. Diesen Sachverhalt hat Bruno Bauch in einleuchtender Weise dargetan; er sagt (in „Realism. und Idealism.", Kantstud. 1915, S. 98): Der Gegenstand außer uns ist unabhängig vom Subjekt und dem Erkennen — aber nicht von der Erkenntnis, vielmehr objektiv zu sichern ist die außersubjektive Realität des Realen allein durch den im Begrif der Erkenntnis mitgesetzten Begriff der Gegenständlichkeit der Gegenstände außer uns. Nahe hiermit berührt sich die von realistischer Seite ausgesprochene Ansicht: Wir konstruieren die Dinge zwar, aber wir schaffen sie nicht.

V. Bedeutung der Anschauung und Empfindung.

Raum und Zeit scheinen den neuen Denkfaktor „Anschauung" einzuführen. Aber diese hat keinen Platz im System; denn die Anschauung kann dem Denken nichts geben, sie kann selbst nur durch das Denken gegeben, d. h. bestimmt werden (Natorp S. 265). Was aber hat dann die Anschauung neben dem Denken noch zu bedeuten? Natorp antwortet: In der Anschauung wirken die sämtlichen Denkfunktionen oder die in den besonderen Denkgebieten waltenden Grundgesetzlichkeiten in ihrer Verflechtung zusammen (Natorp

S. 264). Diese Kontinuität des Denkens wird von der Anschauung antezipiert (S. 265). In der Anschauung ist das reine Denken konkret. Die Anschauung enthält die Kontinuität des Denkens als Problem, das allein durch das reine Denken seine Auflösung finden kann.

Sonach ist die Anschauung die Vollendung der Synthesis des Denkens, also das ursprünglichste Denken; sie ist Determination des Denkens, welche nichts unbestimmt läßt, sie stellt daher den Gegenstand als einzelnen (einzigen) der (allgemeinen) Gegenständlichkeit gegenüber dar sie ist Wirklichmachung (actuatio) des Denkens, „sie ist dessen Prägnanz, den Gegenstand wirklich hinzustellen, ihn konkret, d. h. in voller Gegenständlichkeit, nicht bloß in unbestimmt bleibender Allgemeinheit der Regel —, nicht bloß zu bedingen, allenfalls zu fordern, sondern zu geben" (Natorp S. 271). Hiernach ist also der Anschauung — im Gegensatz zu Kant — ihr Platz im System nach den Denkbestimmungen anzuweisen (s. oben). Ganz ähnlich weist Cohen der „Empfindung" das Problem für das Denken zu — und zwar ebenfalls ist dies Problem: das Einzelne. Im („kritischen") Urteil der Wirklichkeit kommt das Problem des „Einzelnen", welches in den 9 früheren („naiven") Urteilen nicht gelöst werden konnte, zur Lösung (in den „naiven" Urteilen ist nämlich das „Einzelne", das Individuum, zu welchem der Systemgegenstand wurde, nur Wechselbegriff zur Gattung und allenfalls zur Sammlung von Organen, deren Einheit das Individuum bildet). Eben bei der Lösung des Problems des Einzelnen ist die Empfindung von Bedeutung — aber nur in dem Sinne, daß die Empfindung einen Anspruch anmeldet (eben den des Einzelnen), welchen dann die logische Definition beglaubigt; die Empfindung — welche nur psychologische Bewußtheit, nicht letzter Ausdruck des Bewußtseins ist — stammelt nur, das Denken erst erschafft das Wort, es gibt dem dunkeln Drang der Empfindung die Richtung auf das Ziel. Das Denken nur kann das Problem des Einzelnen bewältigen, den Anspruch des Einzelnen formulieren und befriedigen.

Wie man sieht, enthalten diese Cohenschen Darlegungen — trotz aller versuchter Abschwächung der Bedeutung der Empfindung — ein wertvolles Zugeständnis zugunsten der letzteren. Die Empfindung meldet den Anspruch des Einzelnen an; sie stammelt die Laute, aus welchen das Denken das „Wort" bildet. Nun — das genügt, mehr ist nicht nötig, um der Empfindung eine gewisse Bedeu-

tung zu sichern. Angesichts dieses Zugeständnisses dürfte der gerügte Fehler Kants, daß er die Wirklichkeit auf den Zusammenhang mit der Empfindung gründe, ebenso wenig ins Gewicht fallen, wie die Einsicht der neueren Physiologie, daß der Eigenwert und die Selbständigkeit der Empfindung aufzugeben sei, und daß bei der Wahrnehmung das Schließen mitwirke; — letzteres bedeutet doch nicht ein vollständiges Ausschalten der Empfindung.

Wie in diesem Abschnitte ein Hinweis auf Etwas, das nicht im Denken gesetzt ist, sich findet: so liegen auch in anderen Teilen des Systems Andeutungen vor, welche zeigen, daß das wirklich Vorhandene nicht in lauter logische Beziehungen und mathematische Größenverhältnisse sich auflösen läßt, daß nicht allüberall nur Wechselbezüglichkeit zwischen an sich unselbständigen, blos relativen Elementen, Beziehungen stattfinden, welche den Bezugsgliedern vorausgehen sollen.

Da ist beispielsweise der Begriff Energie, welche als neue Leistung — durch Erhaltung das Prinzip der Kraft vertritt, das innerhalb der Kausalität nur durch die Funktion erledigt ward (Cohen, a. a. O. S. 245), die Energie, welche die Heterogenität vermeidet: x soll nicht als äußere Kraft auf y wirken. Jeder Anhub der Bewegung muß reinen Ursprungs sein, so bleibt y verschieden und x = die Kraft vertritt in allen Selbstverwandlungen den eigenen reinen Ursprung. Gewiß —aber Energie ist doch als etwas Dynamisches ein alogisches Prinzip, und kann nicht in logisch-mathematischen Bestimmungen erschöpft werden.

Da ist ferner der Begriff: Gegenstand bei Cohen im „Urteil des Begriffs". Galt zuerst für den Gegenstand als Körper, daß er sich zwar einerseits von der Methodik emanzipiere, andererseits aber den Inbegriff der Gesetze bedeute (S. 274), so heißt es vom biologischen Gegenstand (dem Individuum): Dieser Gegenstand löst sich in den Naturformen als Lebensformen von der methodischen Abstraktion ab und wird konkret. Hier wird also ausdrücklich die Unabhängigkeit des Gegenstands von der Methodik ausgesprochen.

Das Entscheidende aber liegt in der erwähnten Annahme, daß die Empfindung den Anspruch des Einzelnen für das Denken anmeldet. Mit dieser Annahme rückt der Marburger Logismus in die unmittelbare Nähe Hegels. Hegel geht in seiner Phänomenologie (S. 75 f. der Berliner Ausgabe 1832/45) vom sinnlichen „Dieses und

Jenes" als dem Gegenstand der sinnlichen Gewißheit aus, und läßt dann das Denken vom sinnlich Individuellen zum Allgemeinen als dem Inhalt des Begriffs sich erheben, und zwar ist es die Einzelnheit, die wir von dem einzelnen Ding (dem einzelnen Stein oder Haus) abstrahieren. Das „Einzelne" ist also Gedankending, wenn man will „Kategorie" — wie bei Cohen —, aber „angemeldet" (könnte man mit Cohen sagen) durch die Empfindung vom einzelnen Ding (dem einzelnen Stein oder Haus), und ebenso in dem Entwurf zur philos. Propädeutik (Hegel-Archiv v. Lasson, Bd. 1 Heft 1) § 8: Das Wahrnehmen hat das Sinnliche, aber darin zugleich das Allgemeine zum Gegenstand, eine Vermischung von sinnlichen und Verstandesbestimmungen. Zu letzteren gehört die Bestimmung: Einzelnheit.

Es gibt also doch Verbindungsfäden, die vom Marburger Logismus zu Hegel hinleiten. Von ersterem kann nur geurteilt werden: daß er das Sein umklammere, nicht erzeuge. Etwas anderes wollte auch Hegel nicht: denn daß er das Sein aus dem schöpferischen Denken hervorquellen lassen wollte, ist ihm zu Unrecht aufgebürdet worden, wie obige Sätze aus seiner Phänomenologie zeigen.

X.

Die Historik Wilhelm Diltheys.

Eine Skizze.

Von

Max Pomtow.

Eine Anschauung über die Leistung der systematischen Geisteswissenschaften ist bei Dilthey ohne Schwankung und Veränderung geblieben: Ihre Erkenntnisse sind grundlegend für die Erfüllung der letzten Aufgaben der Geschichtswissenschaft. Wie durch ihr Zusammenwirken die geistige Welt, jener große gesellschaftliche Gesamtzusammenhang, sich aufbaut — ja wie in letzter Instanz dieser Aufbau nur ein Sichganzklarmachen, Sichbewußtmachen des logischen Zusammenhangs zwischen den Einzelwissenschaften ist[1]) —, so ist, was sie erarbeitet haben, auch das Mittel, mit dem die Geschichtswissenschaft sich auf eine neue Stufe wissenschaftlicher Erkenntnis erhebt.

Als eine besondere Klasse von Geisteswissenschaften tritt diese den systematischen Geisteswissenschaften gegenüber. Universalgeschichte ist ein singulärer Zusammenhang mit dem Gegenstand Menschheit und dadurch von jenen Wissenschaften der durch Abstraktion und Analysis herausgehobenen Teilzusammenhänge nach Ziel und Methode verschieden, wenn auch beide Klassen sich stets ergänzen und aufeinander beziehen.[2]) Geschichte, nach ihrer charakteristischen Doppelbedeutung sowohl Inbegriff der historischen Objekte als Gesamtheit der historischen Erkenntnis bezeichnend, wird beiderseits von Dilthey in sehr weitem Umfang genommen. Wenn es von jeder Wissenschaft gilt, daß ihre Einheit durch eine abgrenzbare Gegen-

[1]) Einleitung in die Geisteswissenschaften. Bd. I, 1883, S. 142.

[2]) Der Aufbau der geschichtl. Welt in den Geisteswissenschaften. Abhandlungen d. Berl. Akad. 1910, S. 76 f.

ständlichkeit begründet wird[3]), so ist der Gegenstand der Geschichte der weiteste. Jede Lebensäußerung des Geistes ist morgen, wenn sie dasteht, Geschichte. Jedes geistige Tun trägt den Charakter der Historicität.[4]) Die Geschichte einzuschränken auf das Zusammenwirken von Menschen zu gemeinsamen Zwecken — also auf den Menschen als soziales Wesen — wird ausdrücklich abgelehnt, mit den Worten: „Der einzelne Mensch in seinem auf sich selber ruhenden individuellen Dasein ist ein geschichtliches Wesen".[5]) Und wenn er von dem Interesse spricht, „das der denkende Mensch der geschichtlichen Welt entgegenbringt"[6]), so ist eine Mehrzahl von Interessen gemeint, die nicht zu einem Ziel der Erkenntnis streben und nicht mit einer Art des Forschens zu befriedigen sind. Zu eng dagegen wird dem Historiker erscheinen, was Dilthey über den Ursprung der Geschichtschreibung äußert: „Ausschließlich aus dem Bedürfnis eines freien, anschauenden, von dem Interesse am Menschlichen innerlich bewegten Überblicks entstand die Geschichtschreibung".[7]) — Es ist dabei u. a. die eine Wurzel der Historiographie außer acht gelassen, jene zweite neben der Erzählung Herodots, die mit Königs- und Beamtenlisten und Priesterverzeichnissen, mit Genealogien, mit Jahrestafel und Stadtchronik unmittelbar aus dem öffentlichen Erleben und Bedürfen erwachsen ist.

Was über den Grundcharakter der Geisteswissenschaften im allgemeinen von Dilthey entwickelt ist, gilt ganz besonders für die Geschichte. Der Zusammenhang von Erleben, Verstehen und Begreifen hin über seelische Totalität, Individualität und Singularität; die Zusammengehörigkeit von Leben und Wissenschaft; deshalb das Zusammenwirken von Wissenschaft mit Lebenserfahrung und Kunst; die Unabtrennbarkeit von theoretischen und praktischen Sätzen — das alles sind ebensoviel grundlegende Wahrheiten der Historik, ja sie sind vor allem aus dem historischen Betrieb abgeleitet. Hier treten denn auch die allgemeinen Probleme der Geisteswissenschaften, herfließend letzten Endes aus dem Widerstreit von Lebensmacht und wissen-

[3]) ebda. S. 58.

[4]) ebda. S. 78.

[5]) ebda. S. 64 f.

[6]) Das Wesen d. Philos. Kultur der Gegenwart. Bd. I, T. VI, 2. Aufl., 1908, S. 3.

[7]) Einleitung S. 48.

schaftlicher Tendenz, mit verstärkter Deutlichkeit und Zuspitzung hervor. Wie läßt sich Lebenswirklichkeit zu objektivem Wissen unter Erhaltung ihrer realen Potenz umformen? Wie kann — das ist der Kern der Schwierigkeit — gegenständliches Erkennen und Kausalbetrachtung mit Wertgeben und Zwecksetzen vereinigt werden? Und wie kann „der grenzenlosen Vieldeutigkeit des historischen Stoffes" ein Einblick in Sinn und Bedeutung des Geschichtlichen abgewonnen werden? Diesen großen Fragen zusammen hatte Dilthey eine eigene Lösung gefunden. In ein und derselben Hauptanschauung ersieht er den Abschluß der geschichtlichen Wissenschaft und den Schlüssel der geschichtlichen Welt. Es ist, wie er es nennt: „die Zentrierung der Wirkungszusammenhänge". Wirkungszusammenhänge sind die über das Individuum hinausgreifenden Gesamtheiten, Leistungen und Bildungen in Geschichte, Gesellschaft und Kultur, also die sozialen Organisationen und die „Kultursysteme", Recht, Kunst, Religion usw., ferner Zeitalter, Nationen, kurz alles, was im Zusammenwirken der Einzelmenschen entsteht. Jeder einzelne dieser Wirkungszusammenhänge hat durch Setzung von Werten und Realisierung von Zwecken seinen Mittelpunkt in sich selber. Die Teilzusammenhänge sind strukturell zu größeren Ganzen verbunden, die wieder in gleicher Weise zentriert sind. Zusammen bilden sie die geschichtliche Welt als den allumfassenden, in sich zentrierten Wirkungszusammenhang.[8]) Man sieht, wieviel Grundforderungen der historischen Erkenntnislehre Diltheys mit Einem Schlag befriedigt wurden in solcher Gestaltung des Geschichtlichen — in diesen seelischen Totalitäten oder genauer Strukturzusammenhängen zweiter Ordnung, wie man sie nennen könnte.

Damit steht die eine Hauptaufgabe der Geschichte fest. „Über alle Abbildung und Stilisierung des Tatsächlichen und Singularen hinaus will das Denken zur Erkenntnis des Wesenhaften und Notwendigen gelangen: es will den Strukturzusammenhang des individuellen und gesellschaftlichen Lebens verstehen."[9]) Zu dem Erfassen des Unveränderlichen und Regelhaften in den geschichtlichen Vorgängen strebt historisches Denken. Den „ersten Gegenstand des

[8]) Aufbau der geschichtl. Welt S. 68.

[9]) Wesen d. Philos. S. 3.

Studiums" nennt er es einmal.[10]) Kein Widerspruch ist es, wenn er an anderer Stelle sagt, daß „in allen Wendungen der geschichtlichen Methode Objekt immer der Mensch" ist. Denn „bald als Ganzes, bald in seinen Teilinhalten, sowie in seinen Beziehungen", fügt er hinzu.[11]) In „Teilinhalten und Beziehungen" ist alles Überindividuelle der Geschichte enthalten. — Somit bleibt hier im wesentlichen nur dieselbe Forderung wie in dem alten trefflichen Verlangen von Ottokar Lorentz, daß diese großen überindividuellen Zusammenhänge nicht behandelt werden dürften, als wenn sie sich auf dem Monde abspielten, sondern in steter Bezugnahme auf den lebendigen Menschen. Wie weit schon im Jahre 1883 Dilthey davon entfernt war, die Geschichte lediglich für eine „idiographische oder Wirklichkeitswissenschaft" zu erklären und auf das Besondere, Singulare und Individuelle zu beschränken, zeigt deutlicher als anderes seine Kritik Rankes in der „Einleitung". Er spricht von der Künstlernatur Rankes, die — dies seine Grenze — vor der Analyse und dem begrifflichen Denken über die Zusammenhänge der Geschichte Halt gemacht hätte. Ein Ziel der Geschichtswissenschaft — die Darstellung des singularen Zusammenhangs — sei ihm das Ziel gewesen. Er nennt das seine dichterische Stimmung gegenüber der geschichtlichen Welt.[12]) Freilich diese Auffassung des Singularen, Individuellen bildet so gut einen letzten Zweck als die Entwicklung der Gleichförmigkeiten.[13]) „Denn das Bedürfnis, auf dem sie beruht, ist unvertilgbar und mit dem Höchsten in unserem Wesen gegeben."[14]) Somit sind im Erkennen der Geschichte positive und theoretische Ergebnisse koordiniert. Und dazu treten die praktischen Aufgaben: zu Tatsachen und Theoremen Werturteile und Regeln.[15])

Kann die Geschichte das Leben belehren? Das Leben sowohl der Einzelnen wie der Gesellschaft? Auf dem Boden seiner Strukturlehre der Geschichte glaubt Dilthey für diese so oft und so brüsk verneinte Frage eine Bejahung finden zu können. Von den immanenten Beziehungen aus, die im Wirkungszusammenhang der geschichtlichen Welt zwischen wirkender Kraft, Werten, Zwecken, Be-

---

[10]) Geschichtl. Welt S. 120.

[11]) Einleitung S. 488.

[12]) ebda. S. 28.

[13]) ebda. S. 33.

[14]) ebda. S. 114 f.

[15]) ebda. S. 33.

deutung und Sinn bestehen, ist eine Lösung des Problems möglich, die Zukunft vorauszusagen und unser Leben in gemeinsame Menschheitsziele einzuordnen.[16]) „Nur soviel Macht gewinnen wir über das gesellschaftliche Leben, als wir Regelmäßigkeit und Zusammenhang (in der Geschichte) erfassen und benutzen."[17]) Ferner kann nur mit Hilfe der geschichtlich-theoretischen Forschung das dem Menschen Wertvolle und die Regeln für das Tun der Gesellschaft mit irgend einer Aussicht auf allgemeingültige Fassung untersucht werden.[18]) — Das ist nun der genau entgegengesetzte Standpunkt zu jener Richtung in der Geschichtstheorie, die, wie z. B. Heinrich Rickert es tut, mit einer theoretischen Geschichtslehre den Sturz aller Ideale und des menschlichen Idealismus herannahen sieht. — Doch diese Fähigkeit, vorauszusagen und damit die gesellschaftliche Zukunft durch die geschichtliche Vergangenheit zu leiten, ist der Zukunft vorbehalten. Heut und immer ist eine andere Auswirkung der Historie ins Leben vorhanden, die auf den inneren Menschen, die Seele geht. Historie ist es neben Dichtung, die, indem sie in großen Zügen Menschenschicksal zeigt, unsere individuelle Lebenserfahrung im Eigenleben und in der Gesellschaft ergänzt. „Alles wirkt zusammen, damit der Mensch freier werde und offen für die Resignation und das Glück der Hingebung an die großen Objektivitäten des Lebens."[19]) Oder, wie er ein andermal von dem Miterleben der Vergangenheit sagt: es „erweitert sich unser Wesen und psychische Kräfte, die mächtiger sind als unsere eigenen, steigern unser Dasein".[20]) — Eine dürftige, in einseitigem Utilitarismus veräußerlichte Auffassung von Wissenschaft, die von England und Amerika ausgegangen, jetzt auch in Deutschland namhafte Vertreter hat, sieht den Inbegriff von Wissenschaft und Wahrheit im Nutzen für das Leben. Kurzweg definiert oder dekretiert Wilhelm Ostwald: „Wissenschaft ist Voraussagen". Da Geschichte das zurzeit nicht leistet, wird sie des Ranges der Wissenschaft entkleidet. Daß der handelnde Mensch noch lange nicht der ganze Mensch ist, scheint er gerade so wenig zu wissen, wie daß das Handeln noch durch andere Momente als das bloße Vorauswissen

---

[16]) Geschichtl. Welt S. 86 f.

[17]) Wesen d. Philos. S. 3.

[18]) Einleitung S. 122.

[19]) Wesen d. Philos. S. 65.

[20]) Einleitung S. 114 f.

der äußeren Folgen unseres Tuns geleitet wird. Dabei hat schon Jakob Burckhardt in seiner unübertrefflichen Art gesagt, was geschichtliche Erkenntnis leistet und nicht leistet: nicht klug zu machen für einen Fall, sondern weise für allemal. Am Ende ein Höheres! In der „Einleitung" erinnert Dilthey an Carlyles tiefes Wort von der doppelten Aufgabe der Geschichte: „Weises Erinnern und weises Vergessen, darin liegt alles."[21]) Wissenschaft und Weisheit — man sollte denken, diese zwei Begriffe gehörten gut zusammen und stünden sich etwas näher als Wissenschaft und Technik oder Nutzen irgend äußerer Art.

Es ist interessant — von Dilthey nicht besonders hervorgehoben —, daß von beiden Arten historischer Wirklichkeitserkenntnis, von der Erfassung sowohl des Besonderen wie des Allgemeinen, sich je ein Tor öffnet, durch das historische Wissenschaft zur Wirkung auf das reale Leben zurückkehrt oder aufsteigt: vom Anschauen des Individuellen führt der Weg zur Vertiefung und Bereicherung der eigenen Seele, von den Theorien der geschichtlichen Zusammenhänge führt er — oder wird er einst führen — zu Voraussage, zu allgemeingültiger Erfassung von Wert und Norm, durch dies beides zur Beeinflussung der gesellschaftlichen Weiterentwicklung. —

Für die historischen Arbeitsweisen gilt im allgemeinen, was Dilthey von der allgemeinen Methodenlehre der Geisteswissenschaft aufgestellt hat. Auch hier ist die Grundtatsache, daß wir im Gegensatz zur Naturwissenschaft zuerst wissen und verstehen, um allmählich zu erkennen. Das in unmittelbarem Wissen und Verständnis von uns besessene Ganze wird stufenweise durch Analysis und begriffliche Bearbeitung der Erkenntnis zugänglich. So baut sich das Objekt selber erst auf vor den Augen der fortschreitenden Wissenschaft.[22]) Oder, wie es ein andermal formuliert wird, der ganze Prozeß besteht darin, sich immer tiefer in die geschichtliche Wirklichkeit einzubohren — sich mit allen Gemütskräften zu versenken —, ferner immer mehr aus ihr herauszuholen, endlich sich immer weiter über sie zu verbreiten.[23]) Und zwar bohrt sich die Wissenschaft von zwei Seiten aus immer tiefer in diese Wirklichkeit ein: vom Erleben der eigenen

---

[21]) ebda. S. 41

[22]) ebda. S 135 f

[23]) Geschichtl. Welt S. 46.

Zustände und vom Verstehen des in der Außenwelt objektivierten Geistigen[24]), worin die fremde Individualität eingeschlossen ist.

Viel hat Dilthey über das Hauptinstrument der Geschichtschreibung, das nachbildende Verstehen nachgedacht. Es bedarf kaum des Hinweises, daß es vor allem die historisch gegebenen Züge sind, die wir aus der Innerlichkeit unseres Seelenlebens verstehen.[25]) Eigenartig ist seine Lehre von der Interpretation und ihrer Theorie, der Hermeneutik, jener besonderen Abart des Verstehens, „auf der alle Sicherheit der Geschichte beruht". „Kunstmäßiges Verstehen von dauernd fixierten Lebensäußerungen nennen wir Auslegung oder Interpretation"[26]) — lautet die Definition. Zwei Momente wirken zusammen: auf der einen Seite persönliches Virtuosentum des Philologen oder, allgemeiner gefaßt, ein Genialisches, das erst durch innere Verwandtschaft und Sympathie einen hohen Grad von Vollendung erlangt: auf der andern Seite ein Kanon von Kunstregeln, die den Ertrag persönlicher Kunst überliefern.[27]) Von der logischen Seite betrachtet, stellt sich das Verfahren der Auslegung dar als Erkennen eines Zusammenhangs aus nur relativ bestimmten einzelnen Zeichen unter beständiger Mitwirkung des vorhandenen grammatischen, logischen und historischen Wissens. Induktion, Anwendung allgemeiner Wahrheiten auf einen besonderen Fall und Vergleich vereinen sich.[28]) Der Zirkel, daß aus einzelnen Worten und Verbindungen das Ganze des Werks zu verstehen ist und dabei das Verständnis des Einzelnen das des Ganzen voraussetzt, gibt theoretisch die Grenze aller Auslegung. Sie vollzieht ihre Aufgabe immer nur bis zu einem gewissen Grade.[29]) Und doch steht Auslegung gegenüber anderen Arten des Verstehens soviel günstiger da durch die Gegebenheit ihres Objekts, daß Dilthey von ihr sagt: „Verstehen wird nur Sprachdenkmalen gegenüber zu einer Auslegung, welche Allgemeingültigkeit erreicht."[30])

---

[24]) ebda. S. 47.

[25]) Wesen d. Philos. S. 38.

[26]) Die Entstehung der Hermeneutik. Sigwart, Abhandlungen. Tübingen 1900.

[27]) ebda. S. 190. — Beiträge zum Studium der Individualität. Sitzungsberichte d. Berl. Akad. Jahrg. 1896, I, S. 310 f.

[28]) Hermeneutik S. 201.

[29]) ebda.

[30]) ebda. S. 202.

Die Hermeneutik hat noch eine zweite Hauptaufgabe neben der Analyse der Interpretation: „Sie soll gegenüber dem beständigen Einbruch romantischer Willkür und skeptischer Subjektivität in das Gebiet der Geschichte die Allgemeingültigkeit der Interpretation theoretisch begründen."[31]) Auf die Frage nach der Sicherheit der historischen Quellenberichte, der geschichtlichen Zeugenaussage überhaupt, ist Dilthey nirgends eingegangen. Diese heute immer dringlicher emportauchende Grundfrage aller historischen Kritik blieb wohl deshalb so ganz bei Seite, weil er in all diesen methodischen Fragen wesentlich zur Rankeschule sich gehalten haben wird und sich wohl nicht für berufen hielt, hier Neues beizubringen.

Unter allen begrifflichen Verfahrungsweisen steht Analysis des unübersehbar konkreten und ungeheuer komplexen geschichtlichen Verlaufs an erster Stelle. Sie ist der Hebel für den Fortschritt sowohl der allgemein geisteswissenschaftlichen wie geschichtlichen Erkenntnis. Freilich die größte Leistung vollzieht sich zunächst neben der eigentlichen Geschichtswissenschaft. Aus der begrifflichen vollkommenen Zerlegung des geschichtlichen Gesamtzusammenhangs erwachsen die systematischen Geisteswissenschaften. Ihre Ergebnisse übernehmend, später auch von den ihren gebend, steht die Geschichtswissenschaft neben ihnen. Aber auch innerhalb des eigentlich geschichtlichen Arbeitsfeldes findet Analysis große Aufgaben und ernste Arbeit. Auf die Meister der politischen Analyse weist Dilthey hin, Aristoteles, Macchiavelli und Tocqueville; er führt aus, wie gerade dieser, der größte Analytiker der politischen Welt seit jenen beiden, aus der Analyse die fruchtbarsten Generalisationen abgeleitet habe.[32]) So gilt auch für die geschichtliche Erkenntnis im Engern Diltheys mahnendes Wort, daß die geschichtliche Wirklichkeit nicht mit Blicken und Gewahren zu erobern sei, sondern nur durch Analysis, Zerlegung[33]) — ein Wort, das die Historie mehr als bisher in ihr Gewissen aufnehmen sollte.

Wie universalgeschichtliche Vergleichung allein schon für die Erfassung des Singulären und wie Analogie für die Bildung allgemeiner Sätze notwendig erscheint, ist von Dilthey nachdrücklich betont.

Die historische Begriffsbildung entwickelt sich, indem der unmittelbare Bezug des Lebens zum geschichtlichen Gegenstand all-

[31]) ebda.

[32]) Geschichtl. Welt S. 31 f.

[33]) Einleitung S. 118.

mählich vor einer Richtung zur Allgemeingültigkeit zurücktritt.[34]) Einmal heißt es zwar, daß diese Begriffsbildung beständig durch das Leben selber bestimmt wird. Man sehe „den Zusammenhang, der vom Leben, von der — vorwissenschaftlichen — Begriffsbildung über Schicksal, Charaktere, Leidenschaften, Werte und Zwecke des Daseins beständig zu der Geschichte als Wissenschaft hinüberführt".[35]) — Trotzdem, es ist augenscheinlich, daß dieser Zusammenhang sich stufenweise abschwächt. Sein Maximum liegt in der Geschichtserzählung und Wiedergabe des Individuellen. Das Extrem stellt die aus dem Nacherleben geflossene Biographie dar. Mit jedem Schritt zur theoretischen Betrachtung hin tritt stärkere Auflockerung der Lebensbeziehung ein. Im ganzen findet so ein langsames Herausbilden des wahrhaft wissenschaftlichen Begriffs statt aus den im Leben selbst vorgefundenen, d. h. den individuell und empirisch gebildeten, rein praktischen, unter Werten und Zwecken stehenden Erfahrungsniederschlägen. Die Wirklichkeit verblaßt immer mehr, ohne freilich so völlig wie in der Naturwissenschaft zu verschwinden — bisher wenigstens.

Man weiß, daß auf einer Seite Neigung besteht, die systematische Bildung abstrakter rein wissenschaftlicher Begriffe aus der Geschichte überhaupt zu verbannen, daß man auf einer anderen versucht, diese Begriffe von vornherein mit Beschlag zu belegen als Pertinenzien eines Systems der Werte, sei es allgemeiner Kulturwerte oder gar absoluter. Jene Abweisung geht aus von Männern der historischen Praxis, diese Beschlagnahme von philosophischen Vertretern der Methodenlehre und Erkenntnistheorie. Das eine wie das andere wird von Dilthey energisch zurückgewiesen. Er tritt für systematische Begriffsbildung in der Geschichte ein, er behauptet ihre Notwendigkeit wie ihre Autonomie. Von der Tatsache des Flusses im Leben, und damit in der Geschichte ausgehend, sagt er: „Irrig war und ist es, wenn man von dieser Voraussetzung aus zur Verwerfung der systematischen Begriffsbildung auf dem geschichtlichen Gebiet gelangt. Ihre Gegner lassen in einer unrepräsentierbaren Lebenstiefe die Mannigfaltigkeit des Daseins versinken."[36]) Ebenso klar und entschieden heißt es über den zweiten Punkt: „Die Begriffsbildung ist

[34]) Geschichtl. Welt S. 86 f.

[35]) ebda. S. 66.

[36]) ebda. S. 89.

nicht fundiert in jenseits des gegenständlichen Auffassens auftretenden Normen oder Werten, sondern sie entsteht aus dem Zug, der alles begriffliche Denken beherrscht, das Feste, Dauernde aus dem Fluß des Verlaufs herauszuheben."[37]) — Dilthey würde befürchtet haben, daß mit der systematischen Überordnung allgemeiner oder unbedingter Werte am Ende wieder „verdünnter Saft der Vernunft" in die Adern der Geschichtswissenschaft gebracht würde anstatt des warmen Blutes vom lebenden Menschen. Der ganze Unterschied gegen früher wäre, daß man die alte Oberherrschaft der reinen Vernunft gegen die neue der praktischen Vernunft eintauschte. — Vielmehr ist diese geschichtliche Begriffsbildung wesentlich auf die große Analysis des historischen Objekts gegründet. „Auf der Isolierung der einzelnen Kultursysteme beruht die Begriffsbildung, durch welche Zusammenhänge von allgemeinem Charakter in der Geschichtswissenschaft erkannt werden."[38]) — Es bleibt Eigengewächs vom geschichtlichen Boden, was die Historie, wenn auch zum größten Teil mit Hilfe fremder Arbeitskräfte gebaut, hier einerntet.

So sehr Dilthey die Verbundenheit der Geschichte mit dem Leben und mit seelischer Totalität hervorhebt, so sieht er doch klar, wie Abstraktion in alle Regionen der Historie tätig hineingreift, auch in die Region der historischen Darstellung, wo nach Wunsch und Meinung der meisten Historiker der ganze und leibhafte Mensch in aller Unmittelbarkeit und Fülle seines Wesens dasteht. Seine Bemerkung, daß die geschichtliche Welt der Archive eine tote Welt der Abstraktion sei[39]), wird am Ende nur für wenige eine Überraschung sein, desto mehr sein Hinweis, daß gerade das Singulare nur mit Hilfe von Abstraktion dargestellt wird. Jede Geisteswissenschaft, spricht er aus, abstrahiert. Auch die Geschichte sieht von den ewig gleichen Zügen bei Menschen und Gesellschaft ab. „Ihr Blick ist auf das Unterscheidende und Singulare gerichtet"[40]) — ein Wort, das nur von einer Art geschichtlicher Arbeit gesagt ist. Wie Dilthey vermerkt, ward erst im 18. Jahrhundert und durch Voltaire das Alltägliche, allen in einem Zeitalter Gemeinsame berücksichtigt und aufgenommen in die künstlerische Darstellung, der Untergrund

[37]) ebda. S. 77.

[38]) ebda. S. 99.

[39]) Einleitung S. 42.

[40]) ebda. S. 34 f.

des zu allen Zeiten Gleichen der Menschennatur hat noch heute dazu keinen Eintritt.[41]) — Somit hat sich, in einer Art Gegenbewegung gegen die zu Abstraktion und Theorie führende Hauptströmung, in dieser Hinsicht die Geschichtswissenschaft neuerdings mehr der konkreten Wirklichkeit des Lebens angenähert. Das Singulare ein Erzeugnis unserer Abstraktion! Darf man ihn ganz beim Wort nehmen, so begrüßt man dankbar Dilthey unter den Vertretern dieser Ansicht.

Die Haupttätigkeit der historischen Abstraktion liegt in dem Gebiet oberhalb und hinter dem Einzelnen und dem Individuellen. Es ist die breite Mitte zwischen dem Individuum und dem verwickelten Lauf der Geschichte. Hier entfaltet sie sich, herrscht und füllt den Raum mit ihren Bildungen. Auf drei große Klassen von Abstraktionen weist Dilthey hin. Es sind die äußere Organisation der Gesellschaft, die Systeme der Kultur und die Einzelvölker. Alle drei sind nur in Wechselbeziehung zu erfassen.[42]) Kunst, Wissenschaft, Staat, Gesellschaft, Religion sind nebelhafte Wesenheiten, verschleiernd die Wirklichkeit des geschichtlich-gesellschaftlichen Lebens.[43]) Auch solche Denkgebilde wie Gemeinsinn und Geselligkeitstrieb — gewöhnlich als Urkräfte alles Gesellschaftlichen genommen — sind nur ein verschleiernder abstrakter Nebel.[44]) Was bleibt dann aber als die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit selbst? Zwei Bestimmungen werden dafür gegeben. Einmal: Die Analysis trifft auf Individuen und deren prädikative Bestimmungen. Diese Prädikate erscheinen als Wesenheiten zwischen und hinter den Individuen und werden als solche in Begriffen wie Recht, Religion, Kunst substantiiert.[45]) Ein andermal wird gesagt: Die Wirklichkeit, welche jene Abstraktionen verschleiern, ist die Wechselwirkung der psycho-physischen Lebenseinheiten.[46]) — Unschwer ist beides zu vereinigen. Die großen individuellen Prädikate haben sich aus Wechselwirkung gebildet und wirken nun auf diese zurück. Künstlerische Begabung und Sinn ist ein Niederschlag aus der spezifischen Wechselwirkung, in der unzählige Individuen ungezählter Generationen miteinander gestanden haben.

---

[41]) ebda. S. 114 f.
[42]) ebda. S. 52.
[43]) ebda. S. 52 f.
[44]) ebda. S. 83.
[45]) ebda. S. 487.
[46]) ebda. S. 52 f.

und wird die Potenz zu weiteren in Wechselwirkung mit der Umwelt sich vollziehenden Leistungen. Das individuelle Prädikat steht neben der interindividuellen Wechselwirkung etwa wie Substanz neben Kraft — oder, falls man „modernere" Formeln vorzieht, wie aufgesammelte und ruhende neben aktueller Energie.

Die Vielzahl der von der Geschichte in Dienst genommenen Geistes- und Seelenfunktionen steht in Wechselbestimmung und Zusammenwirken. Das ist eben die Signatur der Geschichte wie allgemein der Geisteswissenschaft. — Schon wenn wir eine Persönlichkeit erfassen, sind systematisches Wissen und Verstehen gegenseitige Bedingungen.[47]) Ebenso steht es mit der Begründung des historischen Zusammenhangs. Sie beruht auf einer gegenseitigen steten Abhängigkeit von Kritik, Interpretation und denkendem Zusammennehmen.[48]) Und die Beziehung zwischen Tatsache, Gesetz und Regel wird vermittelst Selbstbesinnung erkannt.[49]) — Also in der Tiefe unserer Seele, wo der psychische Zusammenhang ruht, finden wir das Hilfsmittel, um in Verbindung zu setzen, was sich in verschiedene wissenschaftliche Welten getrennt zu haben scheint. —

Der Ertrag aller historischen Verfahrungsweisen wird nun niedergelegt in den beiden Hauptformen: der Geschichtschreibung und theoretischen Geschichtsbetrachtung. In der künstlerischen Darstellung, so sagt Dilthey, wird immer eine große Aufgabe der Geschichtschreibung bestehen. Die durch kein Medium veränderte Tatsächlichkeit der Wirklichkeit, die nur in der Welt des Geistes für uns besteht, fordern wir.[50]) Wesentlich auf diese künstlerische Geschichtsdarstellung wird man zu beziehen und einzuschränken haben, wenn er einmal sagt: „Das Band zwischen dem Singularen und Allgemeinen liegt in der genialen Anschauung des Geschichtschreibers."[51]) Mit wie großer Resignation auch Dilthey in mehrfacher Hinsicht auf die theoretische Geschichtsbetrachtung sieht — fraglich, ob ganz mit Recht —, ihre Existenzberechtigung als Ausfluß eines eigenartigen und völlig autonomen Interesses an der Geschichte zog er nicht in Zweifel. All den Aspirationen von Ge-

[47]) Geschichtl. Welt S. 73.

[48]) ebda. S. 94.

[49]) Einleitung S. 118 f.

[50]) Einleitung S. 114 f.

[51]) ebda. S. 115.

schichtsphilosophie, von Sociologie und Völkerpsychologie und wie sonst die Wissenschaften heißen mögen, die freundlich geneigt sind, der Geschichte das Amt theoretischer Betrachtungen und systematischer Bearbeitung ihrer eigenen Objekte abzunehmen, setzt er die alles entscheidende Forderung entgegen: Notwendig für den Denker der geschichtlichen Welt ist die direkte Verbindung mit dem Rohmaterial und die Herrschaft über alle Methoden der Geschichte[52]) — womit denn diese Herrschaftsgelüste fremder Machthaber auf historischem Boden erledigt sind.

Dabei hat Geschichte die Verbindung mit anderen Wissenschaften stärker als bisher geschehen auszubauen; dazu gehören denn auch diese etwas unruhigen Nachbarn, um so mehr, je mehr sie sich auf ihrem eigenen Territorium halten. — Von anderen Wissenschaften hebt es Dilthey besonders hervor. In weitem Umfang, das erkennt er ausdrücklich an, sind die Methoden der Geisteswissenschaften den früher entwickelten der Naturwissenschaften angepaßt, so z. B. ist Vergleichung zuerst in der Biologie entwickelt, dann von den systematischen Geisteswissenschaften übernommen worden, so das Experiment aus den exakten Naturwissenschaften in Psychologie, Ästhetik und Pädagogik übertragen. Gegen eine Durchführung solcher Methoden auf geschichtlichem Gebiet und einen weiteren Ausbau würde Dilthey wohl nichts einzuwenden haben. Mit großer Entschiedenheit verlangt er enge Verbindung von der Geschichte überhaupt mit Psychologie, von der Geschichtstheorie mit Philosophie. Auch für Geschichte gilt: Die Sonderung philosophischer und positiver Untersuchung ist unhaltbar. Die Begriffe und die elementaren Ausgangssätze sind nur mit Hilfe der Psychologie ausreichend festzustellen.[53]) In die engste Beziehung tritt Psychologie und Geschichte durch eine erst beiderseits zu entwickelnde Forschung, die psychologische und die historische Typenbildung, das große Mittelglied zwischen empirischer und theoretischer Wissenschaft, zwischen wissenschaftlicher Beschreibung und Erklärung.

Eine Geschichtswissenschaft, die alle diese Mittel zur Anwendung bringt, — kann sie Objektivität und Allgemeingültigkeit erreichen? In der Abhandlung über „die Entstehung der Hermeneutik" beginnt

[52]) ebda.

[53]) ebda. S. 60 und 73.

Dilthey mit der Frage: Ist wissenschaftliche — d. h. zur Objektivität erhobene — Erkenntnis der Einzelpersonen, ja der großen Formen singulären menschlichen Daseins überhaupt möglich?[54]) Die Erhebung des Nachverständnisses vom Singulären zur Objektivität, das ist freilich die Voraussetzung wie der philologischen, so der ganzen historischen Wissenschaft. Ausdrücklich wird zugestanden, daß auf der Allgemeingültigkeit der Interpretation alle Sicherheit der Geschichte beruht.[55]) Auch welche Schranken für all und jedes Verstehen unübersteigbar bestehen, ist bereits angegeben. Dazu treten dann die besonderen Mängel des historischen Materials. Es bildet eine unendliche, aber unvollständige Masse, aus ganz anderen — als wissenschaftlichen — Interessen geschaffen, gesammelt, gesichtet. Nur in zwei Punkten entspricht es wissenschaftlichen Anforderungen: in der Literatur für den Verlauf der geistigen Bewegungen im neueren Europa und in der Statistik für die Tatsachen des neuesten Gesellschaftslebens, soweit sie zahlenmäßig erfaßbar sind.[56])

So steht es denn unverhohlen bedenklich um die Geschichtschreibung. Gewiß auch die Darstellung des einmal Geschehenen kann sich auf der Grundlage der analytischen Wissenschaften der einzelnen Zweckzusammenhänge einer objektiven Erfassung ihres Gegenstandes nähern in den Grenzen der Mittel des Verstehens und des denkenden Erfassens.[57]) Aber da die Begründung des historischen Zusammenhangs, als beruhend auf einer gegenseitigen, steten Abhängigkeit von Kritik, Interpretation und denkendem Zusammennehmen immer zu einem logisch nie vollständig darstellbaren Ineinandergreifen von Leistungen gezwungen ist, kann sie sich dem historischen Skeptizismus gegenüber niemals durch unanfechtbare Beweise rechtfertigen. — Und nicht bloß wegen dieses logischen Mangels bleibt die Sicherheit des Ergebnisses unnachweisbar. Eine wirkliche Sicherheit ist überhaupt nicht erreichbar für die darstellende Geschichte. — Urkunden- und Archivkenntnis zwar hält dem Skeptizismus hinsichtlich der Tatsachen völlig Stand. Auf dieser sicheren Grundlage baut mit Hilfe der Quellenanalyse und Prüfung der Ge-

[54]) Hermeneutik S. 187.

[55]) ebda. S. 202.

[56]) Einleitung S. 31.

[57]) Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1905, I, S. 322 f.

sichtspunkte der Berichterstatter „eine Rekonstruktion auf, die historische Wahrscheinlichkeit hat, und der nur geistreiche, aber unwissenschaftliche Köpfe die Brauchbarkeit absprechen können". Weit günstiger ist die Stellung der Geschichte gegenüber Massenerscheinungen und vor allem in der Untersuchung künstlerischer oder wissenschaftlicher Werke.[58])

„Die Urzelle der geschichtlichen Welt ist das Erlebnis." Was uns in der Nähe umgibt, wird uns zum Verständnismittel des Entfernten und Vergangenen, unter der Bedingung, daß, was wir so übertragen, den Charakter der Beständigkeit in der Zeit und der allgemeinen menschlichen Geltung hat.[59]) Auf die Erweiterung und Berichtigung, die der individuellen Lebenserfahrung — einer Summierung in einer Art unmethodischer Induktion — zuteil wird, weist Dilthey hin. Es geschieht durch die allgemeine Lebenserfahrung, durch die Schöpfung eines gemeinsamen Lebens in einer Gruppe von Menschen, in Sitte, Herkommen, öffentlicher Meinung.[60]) — Man wird das sehr erweitern können und dann den Weg offen sehen, auf dem der Historiograph zu einer teilweisen Entäußerung seiner ganz persönlichen Bedingtheit und Beschränktheit kommen kann; den Weg, auf dem er sich allmählich von singulärster Subjektivität löst, stufenweise sich an eine Art von — dürfen wir sagen? — sozialer Objektivität oder relativer Allgemeingültigkeit annähert und zuletzt emporsteigen kann zum Repräsentanten seiner Gruppe oder Nation, seiner Generation oder Epoche, zum Exponenten großer Zeittendenzen oder ganzer Zeithorizonte.

Andererseits findet Dilthey bei den großen Historikern wie Ranke, aber auch Herodot, Thucydides, Carlyle u. a. eine Verwebung des der Dichtung eigenen Bewußtseins vom Leben mit der Geschichte.[61]) Er betont, daß die Unmittelbarkeit des Erlebens in seiner Fülle und Macht gerade von der Dichtung bewahrt und wiedergegeben wird. — Beides, so darf man weitergehend sagen, die Vertiefung der eigenen Lebenserfahrung durch das allgemeine Erleben und durch eine Art intensiven dichterischen Nacherlebens, vereint sich in dem großen Geschichtschreiber. So nur ist er imstande, mit persön-

[58]) Geschichtl. Welt S. 93.

[59]) ebda. S. 62 f.

[60]) ebda. S. 28.

[61]) Einleitung S. 488.

licher Gewalt die Dinge der Vergangenheit zu erleben und sie zugleich aus einem überpersönlichen Standpunkt zu erfassen. Ein nächstes. keineswegs letztes Beispiel ist Treitschke. Wie seine mächtige Persönlichkeit die Glut seiner Liebe und seines Hasses in den Dienst der nationalen Idee stellte, so ward er zum Vertreter jener Geschlechter und Kräfte, durch die das Reich gebaut ist. Dabei hat man bei dem Grad von überpersönlicher Subjektivität, der hier erreicht ist, mit Recht empfunden, daß Lebenstendenzen noch immer die Interessen der Wissenschaft auf den zweiten Platz gedrängt halten. Immerhin mag der Abstand, der eine solche nationale Historiographie großen Stils von der Subjektivität des alltäglichen Lebens trennt, kaum geringer sein, als auf der andern Seite der Abstand zwischen jener lebensvollen Nationalgeschichte und der abgeklärten Universalhistorie, zwischen Treitschke und Ranke. Und es geht, oder wird einmal gehen, noch weiter hinauf auf der unendlichen Stufenleiter der Objektivierung historischer Darstellung. —

Wesentlich günstiger als die Geschichtschreibung steht theoretische Geschichtsbetrachtung da. Hier ist sogar, sagt wenigstens die „Einleitung“, eine Behandlung von Geschichte und Gesellschaft möglich, die der mechanischen Naturerklärung entspricht. Dazu wäre der Gesichtspunkt durchzuführen, daß in allen Wendungen der Methode, bis hin zur Bildung von zeitlichen Durchschnitten oder zur Vergleichung etwa des Menschen zur Zeit des Perikles und Leos X., das Objekt immer der Mensch ist, bald als Ganzes, bald in seinen Teilinhalten sowie in seinen Beziehungen.[62]) — Es ist der Aufbau aus Elementen, letzten erkennbaren Bestandteilen, wovon er sich eine Geschichtsforschung analog zur Physik verspricht. — Späterhin tritt ein anderer Gedanke auf. Die Wirkungszusammenhänge der geschichtlichen Welt mit ihren immanenten Beziehungen zwischen wirkenden Kräften, Werten, Zwecken, Bedeutung und Sinn — also mit ihrer Zentrierung —, die wir erfahren können, führen die historische Forschung nicht bloß in der Richtung auf Allgemeingültigkeit vorwärts. sondern hier spricht Dilthey geradezu von „objektiver Geschichte“. die damit erreicht ist oder werden kann.[63]) — Auch wer sich gegenüber den besonderen Ergebnissen seiner theoretischen Geschichts-

---

[62]) Geschichtl. Welt S. 86 f.

[63]) ebda. S. 95 f.

forschung zurückhält, wird dem Gesamturteil, das er über die Sicherheit der Forschungsresultate in den verschiedenen geschichtlichen Gebieten fällt, voll beistimmen können: das Unten und das Oben in der Historie, Archivforschung hier und systematische Betrachtung dort oder Empirie und Theorie der Geschichte — das sind die Gebiete maximaler Erkenntnissicherheit. In der Mitte steht die Geschichtsdarstellung, und die muß im allgemeinen sich bescheiden mit erweiterter, abgeklärter Subjektivität und einem gewissen, eventuell hohen Grad von Wahrscheinlichkeit.

Vielleicht aber findet Historiographie im Weiterschreiten ihr volles Glück, ob auch unbefriedigt im letzten wissenschaftlichen Ehrgeiz. Dilthey überblickt den durch die Jahrhunderte zurückgelegten Weg. Vielseitig angelegt, in Einzelheiten ausgeführt, mit klarem Überblick entwirft er das Bild einer Entwicklung, von dem hier nicht mehr als ein paar Grundstriche wiederzugeben möglich ist. In der Tat, er erkennt einen zweifellosen Fortschritt. Vier große Stufen steigender Bewältigung des historischen Stoffes zeigen sich, drei davon schon im Altertum gewonnen. Die erste ist die einfache Erzählung, veranlaßt aus Neugier, nationalem Stolz u. dgl. wie bei Herodot. Dann tritt bei Thucydides die Richtung auf Erklärung auf, aus Motiven, politischen Kräften, und hier bereits werden auf das Geschehene nach Analogieschluß auch Lehren und Erwartungen für die Zukunft gegründet. Regelmäßigkeit ermöglicht auch hier Voraussage und Einwirkung. Bei Polybius drittens finden wir die methodische Übertragung der — noch rudimentären — systematischen Geisteswissenschaften auf die historische Erklärung. Dauernde Kräfte werden eingeführt: Verfassung, Finanzen u. a. Erst im 18. Jahrhundert wird eine neue Stufe erreicht. Da erfolgt einmal die systematische Zerlegung des Ganzen in die Einzelzusammenhänge Recht, Religion usw., und mit Voltaire erscheint der kulturhistorische Horizont. Ferner aber tritt mit Winkelmann, Möser, Herder das Prinzip der Entwicklung auf, d. h. die Anschauung, daß „in jedem Wirkungszusammenhang als Grundeigenschaft enthalten ist, daß er aus seinem Wesen von innen eine Reihe von Veränderungen durchläuft, deren jede nur auf der Grundlage der früheren möglich ist.“[64])

[64]) ebda. S. 97.

Aus der Betrachtung dieses Emporsteigens ergibt sich für Dilthey die weitere Erkenntnis, daß „alle Momente, einmal erfaßt, in der Geschichtschreibung lebendig geblieben sind: freudige Erzählungskunst, bohrende Erklärung, Anwendung des systematischen Wissens auf sie, Zerlegung in einzelne Wirkungszusammenhänge und Prinzip der Entwicklung".[65]) Es ist diese Erkenntnis Diltheys Öl, auf die Wogen des Methodenstreits der neunziger Jahre gegossen. Hätte man auf beiden Seiten diese Einsicht besessen, daß durch Entfaltung neuer geschichtswissenschaftlicher Interessen die alten Bedürfnisse geschichtlicher Anschauung nicht vernichtet werden, daß es sich um Anbau handelt, nicht um Abbruch des Alten, so wäre wohl manches anders gekommen. Wenigstens dieser Grad der Erbitterung und damit diese wunderbaren Formen wissenschaftlicher Kontroverse wären uns erspart worden. —

In ihren allgemeinen Gesichtspunkten und Gedankengängen war Geschichtschreibung, wie Gesellschaftwissenschaft, bis tief ins 18. Jahrhundert fremden Mächten unterworfen; Theologie, Metaphysik, zuletzt Naturwissenschaft. Eine eigentliche Emanzipation des Geschichtlichen ward erst in der historischen Schule gewonnen.[66]) Sie löste die Aufklärungszeit ab in der grundlegenden Epoche der Geisteswissenschaften um 1800, wo u. a. Analysis und vergleichende Methode in den systematischen Geisteswissenschaften durchgeführt wurde.[67]) An Stelle der Auffassung der Aufklärung, die in der Kultur ein Zweckgebäude der menschlichen Vernunft sah, trat nun die Grundanschauung, daß die Systeme der Kultur „sich aus der schaffenden Kraft der Nationen entwickeln".[68]) Aber bei aller Größe ihrer Leistung, bei aller Lebendigkeit und Tiefe ihrer geschichtlichen Anschauung fehlte der historischen Schule die Analysis ihres Bewußtseins, es fehlte eine erklärende Methode, ein gesundes Verhältnis zu Erkenntnistheorie und Psychologie, es fehlte endlich der universalhistorische Horizont. Bei dem Mangel philosophischer Grundlegung vermochte sie ihre tiefen Intuitionen nicht begrifflich zu entwickeln, nicht methodisch zu begründen.[69]) Verwarf sie doch geradezu die

---

[65]) Einleitung S. XIII.
[66]) Geschichtl. Welt S. 19.
[67]) Geschichtl. Welt S. 24.
[68]) Einleitung S. XV.
[69]) Geschichtl. Welt S. 25.

Ableitung allgemeiner Wahrheiten durch konstruktives abstraktes Denken. Und so blieb die Vergleichung ihr einziges Mittel, um zu Wahrheiten von größerer Allgemeinheit emporzusteigen — ein unzulängliches Mittel zumal bei unzureichender Analysis der komplexen Gegenstände.[70] Bei solcher Unsicherheit über die Grundlagen kam es, daß der Einzelforscher sich in bloße Empirie oder geistreiche Subjektivität zurückzog. Oder er verfiel der Metaphysik[71]), die sich nun wieder auf geschichtlichem Boden aufrichtete. Es war eine Grenze der historischen Schule, daß sie kein Verhältnis zur Universalgeschichte gewann. Hier griff Hegel ein, „eins der größten historischen Genies aller Zeiten".[72] Seine Wirkung ist in der Geschichtschreibung nicht verschwunden, z. B. in der Anordnung der Stufen des Geistes dauert sie fort. „Und die Zeit kommt heran", so ist die Erwartung Diltheys, „in welcher auch sein Versuch, einen Zusammenhang von Begriffen zu bilden, der den unablässigen Strom der Geschichte bewältigen kann, gewürdigt und verwertet werden wird".[73] Daneben baut Humboldt seine Lehre von der historischen Idee auf. Noch Gervinus teilt, wie Dilthey urteilt, ganz diese historische Stimmung und diese Grundansicht.[74] Und weiterhin zieht Humboldts Ideenlehre eine lange Spur durch die deutsche Geschichtswissenschaft. Dabei: „Eben das Rückständige in der Einmischung des religiösen Glaubens und einer idealistischen Metaphysik in die historische Wissenschaft wurde für Humboldt und die Denker über Geschichte, die ihm folgten", — etwa bis Droysen hin — „zum Mittelpunkt der Geschichtsauffassung."[75] Bei Ranke haben sich jene transzendentalen Mächte Humboldts zu „moralischen Energien" umgebildet, die nicht in Begriffen auszudrücken sind, die wir aber anschauen, wahrnehmen. Wir haben ein Mitgefühl ihres Daseins.[76] Überhaupt sind trotz der Künstlernatur Rankes — „seiner dichterischen Stimmung gegenüber der geschichtlichen Welt" — rationale Faktoren von großer Macht in seinem geschichtlichen Bewußtsein lebendig. Da

[70]) Einleitung S. XV.
[71]) Geschichtl. Welt S. 26.
[72]) ebda. S. 44.
[73]) ebda. S. 40 f.
[74]) ebda. S. 42.
[75]) ebda. S. 41.
[76]) ebda. S. 74, S. 30, S. 29.

fließen mannigfache Quellen des systematischen Denkens; nur daraus ist er zu verstehen. Da ist sein Wirklichkeitssinn; die Geschichte erscheint bei ihm als objektive Wissenschaft. Da ist sein steter universalhistorischer Horizont. Und der Künstler verlangte nach sinnlicher Breite des Geschehens. So war beides in ihm verbunden[77], sorgsame Pragmatik des Einzelablaufs und weiter universaler Umblick.

Seit Ranke hat nun die gegenseitige Abhängigkeit des Systematischen und Historischen noch immer zugenommen. Zwar „die Genies der erzählenden Kunst" von Thucydides bis Ranke haben zeitlose historische Werke geschaffen.[78] Aber im ganzen regiert doch der Fortschritt. Immer tiefer wird die Einsicht in die Zusammenhänge der Geschichte, in die Beziehungen dieser Zusammenhänge, und ein Verstehen des Lebens an den einzelnen historischen Stellen ist gewonnen, das über alles Frühere hinausgeht. Die Ausdehnung des historischen Horizonts ermöglicht die Ausbildung immer allgemeinerer und fruchtbarerer Begriffe.[79]. —

Ohne Zweifel würde in so entschiedenem und mannigfachem Fortschreiten der Geschichtschreibung moderne Wissenschaftslehre einen ausreichenden Ersatz zu sehen haben für Verzicht auf absolute Objektivität und Allgemeingültigkeit.

Doch wie es auch damit stehen mag, für immer wird Geschichtschreibung ein Bedürfnis des Menschengeistes sein. Und in ihr wird künstlerische Darstellung stets notwendig bleiben aus dem Verlangen, die durch kein Medium veränderte Tatsächlichkeit der Wirklichkeit zu erfassen. Das Menschliche an sich anzuschauen, ist nicht bloß ein Interesse unseres Vorstellens, sondern darüber hinaus des Gemüts, der Mitempfindung, des Enthusiasmus — siehe Goethes Wort darüber.[80]

Wie geht nun der Geschichtschreiber bei seiner Arbeit vor? Zuerst, wie macht er es, aus dem Meer der Vergangenheit seine jedesmalige besondere Aufgabe zu ergreifen, zu bestimmen und abzugrenzen? Sehr einfach, antwortet Dilthey. „Geschichtschreibung, als eine freie

[77]) ebda. S. 75.
[78]) ebda. S. 75 f.
[79]) Einleitung S. 114 f.
[80]) ebda. S. 31.

Kunst der Darstellung, faßt einen Teil dieses unermeßlichen Ganzen zusammen, der des Interesses unter irgend einem Gesichtspunkt wert erscheint."[81]) Interesse unter irgend einem Gesichtspunkt! Man wird an J. Burckhardts superiore Art erinnert, wenn der etwa seine „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" — nach J. Oeri — mit dem Satz beginnt, die Aufgabe sei, „eine Anzahl von historischen Beobachtungen und Erforschungen hier an einen halb zufälligen Gedankengang anzuknüpfen, wie ein andermal an einen anderen". Was als großartige Lässigkeit zunächst verblüfft, ist bei näherem Zuschauen höchste Freiheit der Auffassung, hervorgegangen aus dem Bewußtsein der verschwindenden Kleinheit, der Willkür und Zufälligkeit all unseres menschlichen Auffassens und Gestaltens gegenüber dem Ocean der Geschichte. Das Gefühl der eigenen „Knirpsigkeit" — um noch einen Ausdruck Burckhardts zu gebrauchen — bestimmt am tiefsten die Gemütsverfassung gerade des universalhistorisch Angelegten. Das Thema des Historikers bringt nicht nur Aussonderung des Gegenstandes selbst, sondern enthält auch ein Prinzip der Auswahl. Jedes Einzelne muß in den starken Zügen des zusammengenommenen Wirkungszusammenhangs mitvertreten sein. „Darin besteht nicht bloß die darstellende Kunst des Historikers, sondern diese ist das Erzeugnis einer bestimmten Art zu sehen."[82]) Innerhalb jeder historischen Darstellung liegt eine Auswahl der überlieferten Tatsachen nach Wertabschätzung vor.[83]) Die großen durchgehenden Tendenzen, die als die Charakteristika für Generationen, Zeitalter und Epochen, ebenso für jedes Kultursystem und alle Gemeinschaften die Konzentration dieser Wirkungszusammenhänge in sich selbst herbeiführen, sie bestimmen diese Wertabschätzung der Tatsache. Nach ihrem inneren Verhältnis — etwa zu der Leistung dieser Generation, zum Ziel jenes Verbandes oder auch zum Inbegriff der Poesie — und letzten Endes nach ihrem inneren Verhältnis zum Geist ihrer Zeit haben die Einzelnen, die Richtungen und die Gemeinsamkeiten ihre Bedeutung. Durch Beziehung auf die Zentrierung des Ganzen wird die Bedeutsamkeit des Einzelnen, sein Verhältnis zum ganzen Zusammenhang vom Historiker festgelegt.[84]) So leistet seine „Centrie-

[81]) Gesch. Welt S. 97.

[82]) Grundlegung S. 324.

[83]) Geschichtl. Welt S. 111, S. 86 f.

[84]) Grundlegung S. 323.

rung der Wirkungszusammenhänge" Dilthey u. a. auch den Dienst, die Auswahl und Wertbestimmung der historischen Tatsache für die Geschichtsdarstellung in hohem Maße von subjektiver Willkür und persönlichem Belieben zu befreien. — Man möchte einen zweiten Gesichtspunkt daneben gestellt sehen. Diese, man könnte sagen, immanent-historische Wertung der historischen Erscheinungen wird u. a. sicherlich durchkreuzt und abgelenkt durch eine transzendent-historische. Noch allgemeinere Gesichtspunkte mischen sich ein, einmal gewonnen aus den Beziehungen der verschiedenen Zeitalter und Jahrhunderte untereinander, abstrahiert mit anderen Worten aus der universalhistorischen Entwicklung. Es sind das Wertungen, die jenseits der Grenze der „historischen Schule" erst möglich geworden sind. Freilich verbergen sich wie unter einer Maske darin vielfach oder meist andere Beziehungen: das Wesentliche ist dabei oft nur das Verhältnis zu den obersten Leitgedanken der eigenen Gegenwart des Geschichtschreibers. Noch höher aufwärts weist jene moderne Geschichtsphilosophie, die Auswahl, Abschätzung und Beurteilung des Historiographen an allgemeinverständliche Kulturwerte oder gar an die absoluten Werte selbst bindet. — Eine Bedingtheit des Historikers durch seine Gegenwart ist von Dilthey — wie nicht anders zu erwarten — voll anerkannt worden. „Die Bewußtseinslage und der Horizont einer Zeit sind jedesmal die Voraussetzung dafür, daß diese Zeit die geschichtliche Welt in einer bestimmten Weise erblickt: die Möglichkeiten der Standpunkte historischen Sehens werden gleichsam in den Epochen der Geisteswissenschaften durchlaufen."[85] Besonders fein und weit erscheint der letzte Gedanke, wenn man ihn mit einer bekannten Auffassung Rankes zusammenhält. Gerade so sah Ranke die Zeitalter der Geschichte selbst: ihre Folge durchläuft die Möglichkeiten des menschlichen Seins. Wie freilich mit solcher Abwandlung der historiographischen Möglichkeiten durch die Aufeinanderfolge der Zeitalter und der sich ablösenden Phasen der Kulturentwicklung der stete Fortschritt der Geschichtschreibung sich vereinen läßt, ist eine Frage, schwierig und verzweigt. Den wichtigsten Fingerzeig zur Lösung gibt Dilthey selbst mit jenem Grundgedanken, der schon mehrfach berührt ist: „Auch die historische Darstellung des einmal Geschehenen kann nur auf der Grundlage der analytischen Wissen-

[85]) Grundlegung S. 322 f.

schaften der einzelnen Zweckzusammenhänge sich einer objektiven Erfassung ihres Gegenstandes nähern."[86]) Wir dürfen als seine Meinung erschließen: Die Geschichtschreibung steht in doppelter grundlegender Beziehung. Sie ist eine Lebensfunktion ihrer eigenen Zeit und teilt als solche das Schicksal der sich folgenden Phasen des geschichtlichen Gesamtverlaufs. Ein Auf und Ab, ein Hin und Her mag das sein. Zugleich aber hat sie als eine Funktion des wissenschaftlichen Denkens, namentlich auf Grund der Ergebnisse der systematischen Geisteswissenschaften, eine aus dem Wesen des Zweckzusammenhangs der Erkenntnis sich ergebende Richtung auf zunehmende Sicherheit und Allgemeingültigkeit. Es treffen in der Geschichtschreibung die zwei verschiedenen Regionen der geschichtlichen Welt mit ihrer gegensätzlichen Eigenart zusammen oder aufeinander: der in jedem Punkt komplexe Gesamtverlauf des konkret-historischen Lebens mit seiner fortschrittslosen, entwicklungsbaren, gleichsam amorphen Struktur und das „Kultursystem der Wissenschaft", wie andere Kultursysteme auskristallisiert zu deutlich erkennbarer Entwicklung. In dem Verfahren aller Geschichtschreibung spiegelt sich nach Dilthey diese ihre Zweiseelennatur, wenn er fordert, die Wirklichkeit der Geschichte sei, im Gegensatz zu den toten Abstraktionen etwa der Archive, nur von den individuellen Lebenseinheiten aufzubauen. Aber durch den Begriff von Typus und Repräsentation müsse man sich der Auffassung von Ständen, Zeitaltern nähern. Nur so sei ein geschichtliches Ganzes zu erfassen.[87])

Es ist nach Diltheys Terminologie Lebenserfahrung, die sich hier in allen ihren Formen vom Engsten der Eindrücke des Individuellen bis hin zum Weitesten, dem Zeithorizont, mit der Wissenschaft vereint. Als drittes tritt die Kunst hinzu. Nur durch künstlerisches Vermögen und künstlerische Mittel kann der Geschichtschreiber Menschen und Zustände vergegenwärtigen. Geschichtschreibung — heißt es einmal — „ist eine Kunst, weil in ihr, wie in der Phantasie des Künstlers selber, das Allgemeine in dem Besonderen angeschaut, noch nicht durch Abstraktion von ihm gesondert und für

---

[86]) Einleitung S. 42.

[87]) Beiträge zum Studium der Individualität. Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1896, I, S. 307.

sich dargestellt wird, was erst in der Theorie geschieht. Das Besondere ist hier nur von der Idee im Geist des Geschichtschreibers gesättigt und gestaltet, und wo eine Generalisation auftritt, beleuchtet sie nur blitzartig die Tatsachen und entbindet auf einen Moment das abstrakte Denken." Ähnlich dem Dichter schafft der Geschichtschreiber aus seiner genialen Anschauung das Band zwischen dem Besonderen und Allgemeinen. So ist es ein großes geschichtliches Gesetz, daß überall die darstellende Kunst dem wissenschaftlichen Studium dieser geschichtlichen Welt den Weg bereitet. „Daher sind Höhepunkte der Geschichtschreibung immer eigentlich durch solche der Poesie bedingt." „Die Kunst ist eben das Organ des Lebensverständnisses."[88])

So kommt es darauf an, in der Historie von der Lebendigkeit des Wirklichen Wesenhaftes festzuhalten. Nun ist Grundcharakter meines Daseins ein steter Lebensbezug von Dingen und Menschen auf mein Ich — fördernd, hemmend, in mannigfachster Weise beeinflussend. Alles hat hier eine Stellung zu ihm, und zugleich ändert sich die Zuständigkeit meines Ichs dadurch beständig. Daraus, nur aus dem Lebensbezug zu mir, ergeben sich die Prädikate der Dinge. „Auf diesem Untergrund des Lebens treten dann gegenständliches Auffassen, Wertgeben, Zwecksetzen als Typen des Verhaltens in unzähligen Nuancen, die ineinander übergehen, hervor." Sie werden zu inneren Zusammenhängen im Lebenslauf verbunden, welche alle Betätigung und Entwicklung umfassen. Je mehr nun der Historiker von diesen Lebensbezügen erblicken läßt, um so mehr wird er den Eindruck wirklichen Lebens erwecken.[89]) Grundbedingung dafür ist die Sympathie, — Mitfreuen und Mitleiden. „Hingebung macht das Innere des wahren kongenialen Historikers zu einem Universum, welches die ganze geschichtliche Welt abspiegelt!"[90])

Darum ist in der Historie denn auch ein Urteil über das Geschehene an und für sich von der Darstellung desselben unabtrennbar. Es zeigt sich darin der Grundzug alles Geisteswissenschaftlichen, die unlösliche Verbindung von theoretischen und praktischen Sätzen. Nur darf das Urteilen in der Geschichte nicht ausschließlich das

[88]) Individualität S. 306.

[89]) Geschichtl. Welt S. 61 f.

[90]) Einleitung S. 114 f.

moralische Urteil eines Schlossers und Gervinus sein, sondern dasjenige, „das aus der Wertbestimmung und Normen aller menschlichen Lebensbetätigungen hervorgeht".[91]) Auch hier also wird jede Herrschaft einer isolierten seelischen Funktion zurückgewiesen und die Totalität von Leben und Seele, vermittelt im Strukturzusammenhang, gefordert.

Von den oben angeführten Gesichtspunkten aus scheint die Biographie obenan zu stehen in der darstellenden Geschichte. In ihr wird die fundamentale geschichtliche Tatsache dargestellt, rein, ganz, in ihrer Wirklichkeit, freilich nur, wenn es sub specie aeterni, mit allen Zusammenhängen dieser Person geschieht.[92])

Damit stehen wir vor dem, was unbezweifelbar das centrale Moment der darstellenden Geschichte ist, das Individuum oder allgemeiner gefaßt das Individuelle; nach Diltheys wissenschaftlicher Formulierung: „Das Prinzip der Individuation", d. h. der Spezifikation nach Individuen, Arten, Gattungen, Lebensformen. Seine Bedeutung reicht weit über die Historiographie hinaus in alle Gebiete der Geisteswissenschaften. Immer wieder einmal hat es Dilthey als den eigentlichen Angelpunkt aller dieser Disziplinen angesehen. Zuweilen es als ein Rätsel, dem kaum beizukommen ist, empfunden. Der feinfühlende Mensch in ihm, der Künstler und der wissenschaftliche Anwalt des Menschlich-Lebendigen neigten dazu, in verehrender Scheu und Zurückhaltung da anzuhalten, wo der Denker in ihm noch vorwärts drängt. Hier ist es besonders, bei „dem großen Problem der Individuation", wo man zuweilen den Eindruck hat, als ringe dieser reiche Geist auch mit sich selbst, wenn er mit dieser Frage der Fragen ringt.

Es ist bemerkenswert, mit welcher Entschiedenheit er die Bildung von Allgemeinkenntnissen, Theorie und generellen Wahrheiten, als das eine große und selbständige Endziel für Geisteswissenschaft und auch Geschichte fordert. Demgegenüber scheint mehrfach eine schlechthin dominierende Stellung für das Individuelle beansprucht zu werden. Eine höchst eigentümliche Begründung dafür wird gegeben, und zwar nicht in der „Einleitung", die nach mancher Beziehung als ein Frühwerk erscheint, sondern in einer späteren Ab-

---

[91]) Individualität S. 299 f.

[92]) Einleitung S. 42.

handlung vom Jahre 1896. Es ist der seelische Strukturzusammenhang, der aus der letzten Tiefe des eigenen Lebens den Grund für die herrschende Stellung des Ichs, des eigenen wie aller anderen, geben soll. Er strebt ja in jedem Seelenleben eine befriedigende seelische Verfassung herbeizuführen und „so ist das Bewußtsein eines selbstständigen inneren Wertes von dem Sichfühlen jeden Individuums unabtrennbar. Hieraus ergibt sich, daß der Schwerpunkt der Geisteswissenschaften aus dem Erkennen des Generellen hinüberrückt in das große Problem der Individuation".[93]) Noch in seiner letzten Abhandlung von 1910 heißt es, daß, wie in der Naturwissenschaft das Gesetz der Veränderung; so in der geistigen Welt die Auffassung der Indididualität herrscht.[94]) Liegt doch in dem Erfassen der Elemente eine Überlegenheit der Geistes- über die Naturwissenschaften zutage. Hier nur allmählich erschlossen, ist dort die letzte Einheit unmittelbar gegeben: das Individuum.[95]) Die Naturwissenschaft muß auf einen wesentlichen Zusammenhang der Dinge verzichten. Sie ist beschränkt auf die bloße Herstellung eines äußeren Zusammenhangs von Beziehungen. Substituierung eines Zusammenhangs mathematisch-mechanischer Natur mit Hilfe des Satzes vom Grunde ist alles, was sie erreichen kann. Im Seelischen haben wir die Wirklichkeit selbst. „Die Tatsache des Bewußtseins ist nichts anderes als das, dessen ich inne werde. Unser Hoffen und Trachten, Wünschen und Wollen, diese innere Welt ist als solche die Sache selber." Somit das innerlich Gegebene ist nicht relativ gegeben, wie der äußere Gegenstand.[96])

Dies Seelische im Individuum, diese leibhaftige Wirklichkeit ist mehr und mehr zum Hauptgegenstand der Geisteswissenschaften geworden. Denn in der Gesellschafts- und Geschichtswissenschaft tritt fortgehend die Richtung auf immer stärkere Betonung des Psychischen hervor, wodurch die physische Seite der Vorgänge zu bloßen Bedingungen und Verständnismitteln herabgedrückt wird.[97])

Nun ist aber das, was so als unmittelbare Tatsache in unserem Bewußtsein gegeben ist, ein Geheimnisvolles für Gedanke und Erkenntnis. „Es wird wohl, sage man zunächst oder für immer, im

---

[93]) Individualität S. 299.

[94]) Geschichtl. Welt S. 157.

[95]) Einleitung S. 35.

[96]) ebda. S. 500 ff.

[97]) Geschichtl. Welt S. 6.

Seelenleben etwas Inkommensurables anerkannt werden müssen."[98]) Diese „so rätselhafte Individuation"[99]), sagt er, und selbst dem nachbildenden Verstehen stellt er die Grenze auf: „Individuum est ineffabile".[100]) „In jedem allgemeinen Zug des Lebens liegt ein Verhältnis zur Bedeutung des Lebens überhaupt, sonach etwas ganz Unergründliches."[101]) So ist auch Ausdruck wie Begründung ganz allgemein gehalten, wenn er — zunächst vom Künstler — sagt: „Die Darstellung der Individuation ist immer subjektiv, und zwar persönlich, national und in geschichtlicher Abfolge bedingt." Jede Bemühung zu sehen, ohne zu appercipieren, muß mißlingen. Eine Einwirkung des seelischen Zusammenhangs, und zwar von einem gefühlten Eindruckspunkt aus, ist unvermeidlich.[102]) Und in der „Einleitung" wird z. B. geradezu jede Konstruktion des Verhältnisses zwischen Individuum und Gesellschaft verworfen.[103])

Man sieht, wie Tendenzen lebendig sind, die dem Individuum, wie eine Exemtion von dem Naturzusammenhang, so auch Immunität von rationaler wissenschaftlicher Erfassung sichern möchten. Doch stark ist auch die Gegentendenz. Faßt man alles zusammen, so ergibt sich eine reiche Fülle von Gesichtspunkten für begriffliche Bearbeitung. Wie Dilthey auch über die möglichen Endergebnisse, über den beim Individuellen erreichbaren Grad der Analyse gedacht haben mag, hingewiesen hat er auf zahlreiche Aufgaben und Angriffspunkte des Denkens.

Zwar ein weiteres Hindernis scheint sich zu erheben. In festester Weise und in einer ganz besonderen Art kuppelt Dilthey das Individuelle mit dem Singulären zusammen: „Aus der Lebendigkeit und der Wertentwicklung der geistigen Lebenseinheiten ergibt sich ihre Singularität, sowie das dieser zukommende selbständige Interesse." Und weil alle durch diese Einheiten gebildeten Lebensformen denselben singulären Charakter tragen, so kommt der singulare Charakter schließlich der ganzen geistigen Welt zu.[104]) Das Singulare

[98]) Individualität S. 299 Anm.

[99]) ebda. S. 306.

[100]) Hermeneutik S. 201.

[101]) Wesen d. Philos. S. 51.

[102]) Individualität S. 315.

[103]) EinleitungS. 39.

[104]) Individualität S. 301.

aber ist für das Denken unausschöpfbar.[105]) Das seelische Leben kennt keine Wiederkehr. Jede veränderte Lage bringt eine neue Stellung des ganzen Lebens. In jeder Lebensäußerung wirkt immer das ganze Leben. Denn im Erleben bin ich mir selbst als Zusammenhang da. „So sind homogene Systeme, welche Gesetze der Veränderung aufzufinden möglich machen, uns weder im Erleben noch Verstehen gegeben."[106])

Auf der andern Seite: Gleichartigkeit und Gleichförmigkeit durchwalten das ganze Weltall.[107]) Gleichsam auf zwei Wegen dringen sie auch in die geistige Welt vor. Da sind einmal die großen gesetzlichen Verhältnisse, welche dort draußen die ganze Natur durchwalten. Als bedingendes Milieu für die geistige Welt zeigen sie auch in dieser ihre Wirkungen in Gleichförmigkeit. Zweitens tritt im Geistigen an sich innere Verwandtschaft und Gleichartigkeit hervor, sich äußernd als Allgemeingültigkeit im Denken, Übertragbarkeit der Gefühle, logisches Ineinandergreifen der Zwecke und Sympathie.[108]) Diese Verbindung von Individuation und Gleichförmigkeit, die von der geistigen Lebenseinheit bis zu den Systemen der Kultur in den Formen der Organisation überall sich findet, kommt in jeder einzelnen Geisteswissenschaft zum Ausdruck. Sie bildet eins ihrer eigensten Probleme, von entscheidender Bedeutung für ihre Gestaltung. Überall ist die Tendenz, sich dem inneren Zusammenhang zu nähern, in welchem das Gleichförmige Grundlage der Individuation ist.[109]) So gilt es auch umgekehrt: Vom Gemeinschaftlich-Menschlichen ist Individualität nicht ablösbar, so daß Menschheit nur ein unbestimmter Typus ist.[110])

Man könnte versucht sein, das Prinzip der Individuation über die menschlich-geschichtliche Welt hinaus auszudehnen, es zu verfolgen in das Reich der Natur. Erscheinen doch ohnehin vom Standpunkt naturwissenschaftlicher Weltbetrachtung aus „die geistigen Lebenseinheiten nur wie Interpolationen im Text der physischen

[105]) Wesen d. Philos. S. 3.

[106]) Geschichtl. Welt S. 92.

[107]) Individualität S. 302 f.

[108]) ebda. S. 301.

[109]) ebda. S. 301 f.

[110]) Geschichtl. Welt S. 92.

Welt".[111]) Der tragende Begriff der Individuation ist der Lebenswert. Man könnte Abstufungen dieses Lebenswertes aufstellen, je nachdem in der organischen Welt sich die Artikulation von Teilen oder Funktionen abstuft. So würde man Reihen mit zunehmenden Lebenswerten erhalten, z. B. vom niedersten Wirbeltier bis zum Menschen aufwärts. Ein Prinzip der Entwicklung der Individuation ergäbe sich. Aber vorsichtig hält sich Dilthey von dieser Verbindung zwischen Natur und Geist zurück. „Schließlich ist dieser Begriff des Lebenswertes, und was mit ihm zusammenhängt, uns nur in der menschlich-geschichtlichen Welt primär gegeben."[112]) Die Individuation erreicht nicht bloß auf der Stufe des menschlich-geschichtlichen Lebens ihren Höhepunkt, sie hat auch hier erst selbständiges wissenschaftliches Interesse.[113])

Man ist dann wohl ein wenig erstaunt zu hören, daß ein eigentlich prinzipieller Unterschied der individuellen Variation — wenn man hier diese für Dilthey fernliegende Bezeichnung setzen darf — nicht zugrunde liegt. „Alle individuellen Unterschiede sind letztlich nicht durch qualitative Verschiedenheiten der Personen voneinander, sondern nur durch Gradunterschiede ihrer Seelenvorgänge bedingt."[114]) — Man glaubt, jedes Hindernis sei damit gefallen für eine restlose Auslieferung des Individuellen an das begriffliche Denken.

In der Tat, mit welchen Vorbehalten auch immer gegenüber dem Ergebnis, Dilthey verlangt über Nacherleben, Verstehen und subjektives Auffassen hinaus ein begriffliches Erfassen des Individuellen und rationale Methoden. Allgemein heißt es: „Die Wissenschaft sucht die ganze Individuation der Lebenswirklichkeit durch das entgegensetzende, einteilende und klassifizierende Verfahren darzustellen."[115]) Im Besonderen ruft er Psychologie und systematische Geisteswissenschaften als hauptsächliche Helfer herbei. „Die Individualpsychologie entwirft die Theorie, welche die Möglichkeit der Individuation begründet."[116]) Und: „Jede Beziehung, die in der Darstellung der historischen Persönlichkeit herausgearbeitet wer-

[111]) Wesen d. Philos. S. 59.
[112]) Individualität S. 302 f.
[113]) ebda. S. 304.
[114]) Hermeneutik S. 201.
[115]) Individualität S. 313.
[116]) Geschichtl. Welt S. 82.

den muß, erhält die höchst erreichbare Sicherheit und Deutlichkeit erst durch ihre Bestimmung vermittelst der wissenschaftlichen Begriffe über die einzelnen Gebiete."[117] In diesen Einzelwissenschaften wird freilich überall gekämpft, in welchem Umfang Gleichartigkeit Gleichförmigkeit, Gesetze das Einzelne bestimmen, von welchem Punkt ab das Positive, das Geschichtliche, das Singulare auftritt. Besonders in der Wirtschaftsgeschichte, Rechtswissenschaft und Politik herrscht leidenschaftlicher Streit.[118] Geschichte geht vom Singularen aus. „Aber an die Darstellung des Singularen schließt sich nun die Aufgabe, Unterschiede, Abstufungen, Verwandtschaften, kurz die Individuation dieser menschlich-geschichtlichen Wirklichkeit nach ihren Zusammenhängen zu erfassen."[119] Und es wird wiederholt: „Die Erforschung der hier auftretenden Abstufungen, Verwandtschaften, Typen ist von höchstem Interesse."[120] Analysis und Vergleichung, sowohl die individuelle wie die generelle, sind die Methoden, um die Geisteswissenschaften einem höchsten Ziel zu nähern. Denn „das Ideal der Geisteswissenschaften ist ja das Verständnis der ganzen menschlich-geschichtlichen Individuation aus dem Zusammenhang und der Gemeinsamkeit in allem Seelenleben."[121]

Daher ist das Verhältnis zwischen Individuum und Milieu zu erforschen, in jeder Richtung, nach allen Zusammenhängen und bis zum weitesten Umfang der Lebensbeziehung. Heißt es doch einmal: Die Wechselwirkung mit dem Milieu — das ist menschliches Leben.[122] Die Verschiedenheiten und Entwicklungsstufen von Individualität und Lebenswert in der ganzen menschlich-geschichtlichen — auch organischen — Welt stehen in innerem Verhältnis und Korrespondenz zu den Unterschieden und Abstufungen im physischen und geistigen Milieu. Das Gleiche gilt für die überindividuellen Zusammenhänge und Bildungen der Geschichte. So ist die Relation einer Staatsverfassung oder Literatur zu den Naturbedingungen oder historisch-gesellschaftlichen Faktoren seit Aristoteles, Tocqueville, Taine Gegenstand der Analyse geworden. Um Tragweite und Grenzen des Milieuprinzips

[117]) ebda. S. 73.

[118]) Individualität S. 301.

[119]) Individualität S. 299.

[220]) ebda. S. 304 f.

[121]) ebda. S. 298.

[122]) ebda. S. 303 f.

für das Problem der Individuation zu prüfen, „müssen die großen gleichförmigen Beziehungen, welche zwischen Individuation und den Umständen bestehen, theoretisch entwickelt werden."[123]) Dadurch kommt man heraus aus der Einseitigkeit radikaler und entgegengesetzter Hypothesen, wie sie etwa über das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft sich hören lassen mit ihrem Feldruf: hie Individuum, hie Volkseinheit, -seele oder so ähnlich.[124]) Erschwert wird die Untersuchung durch die doppelte Stellung des Individuums zur Gesellschaft. Es ist einmal der Kreuzungspunkt der Wechselwirkungen und ein Element in diesen; zweitens die alles anschauende Intelligenz.[125]) Ebenso in den Kultursystemen. Auch hier — neben dem Auffangen der Wirklichkeit in seinem Bewußtsein — ist ja das Individuum ein Kreuzungspunkt von Zusammenhängen, welche durch die Individuen hindurchgehen, in ihnen bestehen, aber über sie hinausreichen.[126]) Und ein drittes Moment des geschichtlichen Milieuzusammenhangs tritt hinzu. Es gibt in jeder Epoche einen Lebenshorizont, eine Begrenzung der Menschen einer Zeit im Denken, Fühlen, Wollen. „Unvermeidlichkeiten regieren hierin über die einzelnen Individuen."[127])

Diese ganze über dem Individuum aufgebaute gesellschaftlich-geschichtliche Welt, Verbände, Kultursysteme, Zeitcharakter, gibt nach ihrem geistigen Gehalt zusammengefaßt, „den objektiven Geist"; auch er ein Gebiet der Individuation. In dem objektiven Geist ist das Prinzip der Individuation wirksam und schafft eine Gliederung von der Menschheit bis zu den Typen engsten Umfangs herab.[128]) —

So ist am Ende Dilthey dazu gelangt, auch gegenüber dem Individuellen sehr weitgehende Rechte einer generellen und theoretischen Bearbeitung anzuerkennen und zu vertreten. Es ist charakteristisch, daß er in einem Punkt sich anscheinend stärker zurückhält, beim großen Individuum, dem historischen Genius. Zwar verkennt er nicht die Enge der Beziehungen, in denen auch der Genius an Umwelt und Gegenwart geknüpft ist. „Sein Schaffen geht nicht in die Ferne.

---

[123]) Einleitung S. 38 f.

[124]) ebda. S. 47.

[125]) Geschichtl. Welt S. 64 f.

[126]) ebda. S. 111.

[127]) ebda. S. 82.

[128]) ebda. S. 120.

sondern schöpft aus den Werten und dem Bedeutungszusammenhang des Zeitalters selbst seine Ziele." Gerade aus der Einschränkung auf den Horizont einer Zeit schöpft er die höchste Kraft der produktiven Energie.[129]) Aber, so betont er, „es ist umsonst, aus Umständen aller Art den Genius oder den Helden begreiflich machen zu wollen. Der eigenste Zugang zu ihm ist der subjektivste. Denn die höchste Möglichkeit, das Gewaltige in ihm zu ergreifen, liegt im Erlebnis seiner Wirkungen auf uns selbst, in der fortdauernden Bedingtheit unserer eigenen Lebendigkeit durch ihn."[130]) — Neben dem „eigensten Zugang" wünschte man wohl ein zweites Tor aufgetan in der Allgemeinbetrachtung.

Mit dem Problem des Individuums und des Singulären stehen wir im Mittelpunkt der darstellenden Geschichte und Wissenschaft überhaupt. So ist hier am besten einzugehen auf die tragenden Begriffe oder Kategorien. namentlich Wert und Wille. — Im Gegensatz zu dem bloßen Kausalzusammenhang der Naturwissenschaft ist es das Charakteristikum der geistigen Welt, daß sie nach der Struktur des Seelenlebens, wie sie Werte erzeugt, so auch Zwecke setzt. Die geistigen Wirkungszusammenhänge haben immanent-teleologischen Charakter. „Das geistige Leben schafft."[131]) — Hinter dieser Zweckbestimmtheit des geschichtlichen Lebens tritt bei Dilthey die Kausalableitung auffallend zurück. Wie ein letztes Gegebenes steht meist bei ihm das Zwecksetzen im menschlichen Wirken und Zusammenwirken da. Überhaupt ist ja seine Meinung, die Verursachung in den Geisteswissenschaften sei auf das in den seelischen Erfahrungen Gegebene zu reduzieren. Hier werden „in der Lebendigkeit die Ursachen der Individuation erfahren."[132]) Wenn Dilthey im allgemeinen für die Wissenschaft die Überlegenheit kausaler Erklärung über teleologische Ausdeutung voll anerkennt, so droht doch hier in den Regionen des geschichtlichen Lebens mit seiner leibhaften Wirklichkeit und seelischen Totalität das Verhältnis sich umzukehren: Zweckzusammenhänge sind das Gegebene und Reale, und allgemeine Kausalableitung erscheint demgegenüber nicht ganz unbedenklich, etwa wie das hypothetische Konstruieren mit Hilfe eines blutleeren Reflexionsbegriffs.

[129]) Individualität S. 310 f.

[130]) Geschichtl. Welt S. 84.

[131]) ebda. S. 48.

[132]) Wesen d. Philos. S. 59.

Ist diese Umkehrung nicht ein Zeichen, daß hier Lebenstendenzen noch stärker sind als das Interesse der Wissenschaft? Doch würde man ihm Unrecht tun, wollte man es bei der einfachen Bejahung dieser Frage bewenden lassen. Die Zusammenhänge seines Denkens führen hier viel weiter, so weit, daß an dieser Stelle nur eine kurze Andeutung möglich ist. Diltheys Weltanschauung in der späteren Zeit stand dem, was er als „den objektiven Idealismus" charakterisiert, sehr nahe. Sinn und Bedeutung der Welt wird da erfaßt wesentlich von dem Gefühlsleben mit seinen Werten aus. Die ganze Welt erscheint als Entfaltung eines bewußt-unbewußt wirkenden seelischen Zusammenhangs. Ein immanent Göttliches bestimmt überall die Erscheinungen nach einem im Bewußtsein auffindbaren Verhältnis teleologischer Kausalität.[133]) Nun wendet uns aber das Urphänomen alles Seelischen, der Strukturzusammenhang, seine teleologische Seite zu und verbirgt seine kausale. Und die geschichtliche Welt erscheint Dilthey als ein ungeheures Gewebe von überindividuellen Strukturzusammenhängen, ein riesenhaft vergrößertes Gegenbild des individuellen Seelischen. So sind denn immerhin nicht wenige und nicht geringe Momente im Spiel, wenn kausales Forschen im Geschichtlichen zugunsten des Zwecks Hemmung erfährt. —

Wert — das ist am Ende die zentrale Kategorie für beides, für die Wirklichkeit und die Darstellung des Geschichtlichen. Gefühl ist der Mittelpunkt des seelischen Lebens. Lebendigkeit und Wertentwicklung gibt dem Individuum seine Singularität. In jedem Kultursystem — ebenso in jedem gesellschaftlichen Verband — wird eine Wertordnung aus dem Wesen der Leistungen entwickelt.[134]) Um den erlebbaren Wert des Lebens dreht sich der ganze äußere Lärm der Geschichte.[135]) Lebendigkeit und Wertentwicklung rückt die Individuation in den Schwerpunkt der Geisteswissenschaften. Nach Wertabschätzung wählt der Historiker seine Tatsachen aus, nach Wertbedeutung des Einzelnen für das Ganze baut er sein Werk auf und stimmt es ab, nach Wertbestimmungen und Normen urteilt er über die Vergangenheit[136]), die hervorgegangen sind aus den menschlichen

[133]) ebda. S. 101.
[134]) ebda. S. 6.
[135]) Individualität S. 299 f.
[136]) Geschichtl. Welt S. 77.

Lebensbetätigungen. Überall sind es die Werte der eigenen, umfassender Erweiterung fähigen Lebensbezüge. Die Stellung Diltheys ist hier genau entgegengesetzt der bekannten Position Heinrich Rickerts. Fordert dieser die Unterordnung der historischen Begriffsbildung unter allgemeine Kulturwerte oder gar unbedingte Werte, so weist Dilthey das kurz ab, wir hörten es schon: Die „Begriffsbildung ist nicht fundiert in jenseits des gegenständlichen Auffassens auftretenden Normen oder Werten."[137]) Und unbedingte Werte? Er spricht sich sehr klar aus: Ein Fortgang zu unbedingten Werten oder Normen ist Spekulation, ein Problem, das in die letzten Tiefen der Transzendentalphilosophie führt, denen auch die Philosophie eine sichere Antwort nicht entreißen kann. „Die geschichtliche Erfahrung weiß von sich aus nichts von deren Allgemeingültigkeit." Vom Leben hervorgebracht sind diese Güter, Werte und Normen. Ihre unbedingte Satzung selbst ist nur möglich durch die Einschränkung des Zeithorizontes. Selbst wenn die Frage in bejahendem Sinne entschieden werden sollte, „so könnte das dem Historiker nichts nützen, wenn nicht der Gehalt dieses Unbedingten bestimmt werden kann. So wird der Eingriff der Spekulation in das Erfahrungsgebiet des Historikers kaum auf Erfolg rechnen können."[138]) Ein andermal erklärt er noch mehr geradezu, daß eine Grenze dem begrifflichen Denken gezogen ist durch die Unmöglichkeit, das Unbedingte zu fassen, sowohl im kausalen Denken wie im Werte und Zwecksetzen. „Ein unbedingter Wert ist ein Postulat, aber kein erfüllbarer Begriff."[139]) Und wenn bei Rickert die theoretische Geschichtsforschung die Todesgefahr für Ideale und Idealismus bedeutet, sie dagegen bei Dilthey den einzig möglichen Zugang zu einer allgemeingültigen Fassung für Werte und Regeln der handelnden Persönlichkeit und Gesellschaft bietet, soweit dafür überhaupt Aussicht ist[140]),— so sieht man, wie diametral sich hier das Denken beider entgegensteht.

Gegenüber dem Willensproblem scheint Diltheys Stellung in der langen Zeit nicht ganz die gleiche geblieben zu sein. Sehr eingehend und sehr exponiert sind seine Auseinandersetzungen in der „Einleitung". Die geistige Welt der Individuen wird da in der Innerlich-

[137]) ebda. S. 106 f.

[138]) Wesen d. Philos. S. 60 f.

[139]) Einleitung S. 122.

[140]) ebda. S. 499. Im ganzen s. S. 490 ff.

keit ihre seelischen Lebens sogar vom Satz vom Grund eximiert. Nur sofern sie in Raum und Zeit hervortretende und sinnfällige Wirkungen in der Außenwelt hervorbringen, sind die Individuen in das Netz dieses denknotwendigen Zusammenhangs eingefügt, nach welchem jedes Gegebene bedingen und bedingt sein soll. „Der menschliche Geist findet es nicht unerträglich, den logischen Zusammenhang, vermittelst dessen er über das unmittelbar Gegebene hinausgeht, da unterbrochen zu sehen, wo er in lebendigem und unmittelbarem Wissen freie Gestaltung und Willensmacht erfährt.“[141]) So „entziehen sich die Erfahrungen des Willens in einer Person einer allgemeingültigen Darstellung, welche für jeden Intellekt zwingend und verbindlich wäre.“ Trotz der psychischen Gleichheiten der vergleichenden Psychologie „verbleibt doch die Inhaltlichkeit des Willens in der Burgfreiheit der Person.“ Die Selbstbesinnung findet das Erleben der Hingabe, der freien Verneinung der Egoität vor und erweist so unsere Freiheit vom Naturzusammenhang. Wir haben „das Bewußtsein, daß dieser Wille nicht bedingt sein kann durch die Naturordnung, deren Gesetzen sein Leben nicht entspricht, sondern nur durch etwas, was diese hinter sich zurückläßt.“[142]) Es erinnert an die alte Kantische Lehre von der doppelten Stellung des Willens, in Freiheit als Ding an sich, in Kausalgebundenheit als Bestandteil der Erscheinungswelt. Es findet sich in der „Einleitung“ freilich auch eine ganz andere, laxe Bestimmung von Willensfreiheit: „Sofern ein Wille nicht äußerlich gebunden ist, nennen wir ihn frei.“[143]) Der Standpunkt Diltheys ist hier der, den er später als Idealismus der Freiheit bezeichnet: Willensanschauung bestimmt die Weltauffassung und ergibt Unabhängigkeit des Geistes von der Natur. So ausführlich er in der „Einleitung“ diese Gedanken darlegt, so auffallend ist sein späteres Schweigen darüber. Selten findet sich eine kurze Bemerkung, wie etwa: In der geschichtlichen Welt „treten Zwecke auf, von denen die Natur nichts weiß. Der Wille erarbeitet Entwicklung, Gestaltung.“[144]) Oder: In Religion, Philosophie und Kunst findet sich wieder „die Ganzheit unseres Wesens, das Bewußtsein unseres Eigenwertes, unserer Unabhängigkeit von der Verkettung

[141]) ebda. S. 490.
[142]) ebda. S. 85.
[143]) Geschichtl. Welt S. 6 f.
[144]) Wesen d. Philos. S. 36.

nach Ursache und Wirkung, von der Bindung an Ort und Zeit." — Schwerlich hat er später jenen Standpunkt der Willensautonomie mitsamt ihrer Begründung auf den moralischen Idealismus, die Hingabe der Persönlichkeit an Höheres, ganz aufrecht erhalten. Er bedurfte seiner auch nicht mehr, als die Grundlage für die Unabhängigkeit des Individuums sich ihm von der Willensfreiheit in die Wertentwicklung verschoben hatte.

Selbst wenn die Inhaltlichkeit des Willens in der Burgfreiheit der Person verbleibt und die persönlichen Willenserfahrungen sich nicht allgemeingültig darstellen lassen, so gibt es doch in dem geschichtlich alles bewirkenden Willen ein Allgemeines, über die Einzelleben Hinausgreifendes. Es ist das Motiv. Doch gehört seine Besprechung, eben als eines Allgemeinen, nicht in die Lehre von der darstellenden Geschichte.

Es ist versucht worden, Diltheys Anschauungen über das Individuum und die zugrunde liegenden Begriffe und Kategorien im Zusammenhang darzulegen. Nur in aller Kürze, wie mit ein paar Schlagworten, ist es hier möglich, Stellung dazu zu nehmen; leider wird dann vielleicht ein Anschein schroffen Absprechens und Besserwissens nicht ganz vermeidlich.

Die Hauptgedanken Diltheys lassen sich, denk ich, aufs kürzeste etwa so zusammenzufassen: Auf lebendiger Totalität des Seelischen und auf dem Bewußtsein des Eigenwertes ruht der eigentliche Begriff des Individuellen. Lebendigkeit und Wertentwicklung machen das Individuelle zu einem Singulären. Alles Singuläre ist für den Begriff unerschöpflich. Damit denn auch das Individuum. Durch das individuelle Wertbewußtsein rückt das Problem der Individuation in den Schwerpunkt der Geisteswissenschaften. In der Natur finden wir nicht das eigentlich Individuelle und Singuläre. Die Natur ist wesentlich gleichförmig, und hier herrscht das Gesetz. In der geistigen Welt sind Individuation — oder Singularität — und Gleichförmigkeit unlösbar miteinander verflochten. Homogene Systeme bietet weder Erleben noch Verstehen. Darum ist die Geltung des Gesetzlichen hier beschränkt. Ist in der Naturwissenschaft oberstes Erkenntnisziel das Gesetz der Veränderung, so in der Geisteswissenschaft die Auffassung der Individuation. —

Das Individuum, das ist das Rätsel? ein ineffabile? Das Seelische inkommensurabel? Jedes Singulare unerschöpflich? Der

Blick der Forschung von heute dringt in früher unerreichbare Tiefen des Seelischen und Individuellen. Und damit tauchen ganz neue Umrisse des Begriffs des Individuums auf. Wo man früher festgeschlossene Persönlichkeiten in singulärer Einheitlichkeit und Freiheit verehrend anschaute, da beginnt sich jetzt zu entschleiern ein Mosaik von psychischen Fragmenten und Splittern, im Zufallspiel der Vererbung zusammengewürfelt, durch den Zwang der Lebensbehauptung zu notdürftiger Einheit zusammengeklammert, von jeder Berührung der Umwelt alteriert, durch die „Einheit und Ganzheit des Bewußtseins" wie mit einem trügerischen Schleier umwunden. Die in einsame Höhe herausgehobene Individuation ist nur eine besonders hohe Stufe der allgemeinen organischen Kompliziertheit. Ihre unvergleichliche Singularität ist nichts als ein maximaler Ausschlag des allgemeinen organischen Variationspendels. Im übrigen ist alles Seiende dem Denken ein ewiges Rätsel. Jede Wirklichkeit ist dem Begriffe ein Inkommensurables. Das Konkrete an sich — es ist ineffabile und völlig unerschöpflich. „Die unübersehbare Mannigfaltigkeit" — etwa in einem Stückchen Schwefel — wir danken es Heinrich Rickert, daß er sie so rückhaltlos anerkannt, so nachdrücklich betont hat. Modern denken heißt denken unter dem Prinzip des Unendlichen. Steigerungen innerhalb des Unendlichen oder gar prinzipielle Abstufungen in ihm haben einen Hauch von Absurdität. Wenn irgend etwas singulär ist, so ist alles Wirkliche singulär. Auch „die Natur ist nur einmal". Und in der Entwicklungslehre lernt das Individuum sich bescheiden einzufügen in den Allzusammenhang.

Wollte man aber selbst seine Königsstellung im All voll anerkennen, so fragt sich, inwiefern daraus eine Herrschafts- oder Sonderstellung in der Wissenschaft folgen muß. Inwiefern gibt die ontologische Sonderstellung hier Recht und Zwang zu methodologischer Sonderbehandlung? Mit der Lebendigkeit, Wertentwicklung und Totalzusammenhang des Individuums wird diese begründet. Lebendigkeit und Totalzusammenhang kommt allem Organischen zu; ob dieser Eiche und diesem Löwen weniger als jenem Menschenkrüppel und Dorftölpel, wer hat den Maßstab dafür? So bleibt Wertentwicklung und etwa Ganzheit des Bewußtseins. Inwiefern kann wissenschaftliches Forschen verpflichtet werden, sich festzulegen und einzugrenzen auf irgend etwas, was ein Objekt über sich selbst denkt und fühlt. Und das Individuum als Subjekt der Wissenschaft? Die Souveränität des

Geistes ist auch hier zu stabilieren. Die Wissenschaft kennt keine Instanz, die sie hindern könnte, an jedes Objekt die ganze Fülle ihrer Verfahrungsweisen anzusetzen, über die sie irgend verfügt. Geboten sind der Wahrnehmung homogene Systeme nie und nirgends. Überall bietet sich ihr gleichmäßig ein in seiner Mischung höchst wechselvolles Ineinander von Ähnlichkeit und Verschiedenheit. Aus diesem Konglomerat entwickelt das Denken seine Bildungen des Besonderen und des Allgemeinen, hier des Singulären, dort des Gesetzlich-Gleichförmigen. Das Singuläre — es ist ein Grad der Komplexbetrachtung, der einseitig die Verschiedenheiten betont. Gesetze — sie sind Leistungen des abstrahierenden Denkens, Relationsbegriffe, die einseitig die Ähnlichkeiten herausheben. „Herrschen" tun die Gesetze nirgends. Wir machen sie uns. Nur naives Denken sieht das Gradnetz dieser Hilfslinien des logischen Urteilens über den Globus der Wirklichkeit greifbar ausgespannt. Und überall im Individuellen sprudelt die Fehlerquelle empor, daß — nach Burckhardts Ausdruck — die Sache an sich interessanter sein soll, während in Wirklichkeit nur wir selber interessierter sind. Es ist nie zu vergessen, daß modernes europäisches Empfinden für den Einzelnen und seine „eigene, freie und singuläre Persönlichkeit" in einem Grade sich interessiert, der im Vergleich mit anderen Zeiten, Völker- und Kulturkreisen ein exorbitant hoher ist. Rückstände aus einer anthropozentrisch orientierten Vergangenheit mit einem bald naiven, bald theologisch oder metaphysisch besitmmten Bewußtsein sind unschwer hier zu erkennen. Ist nicht das von Naturzusammenhang und dem allgemeinen Zug der Erkenntnis ganz oder halb eximierte Individuum ein letzter Abkömmling vom Gotteskind in der Stammeslinie über Monade und den Träger des transzendental freien Willens?

XI.

Hypothese und Fiktion.

Von

Emanuel Seyler, Major a. D., Nürnberg.

Einen breiten Raum nehmen zur Zeit die Erörterungen über die Bedeutung der Begriffe Hypothese und Fiktion in der Wissenschaft ein. Herr Major a. D. Emanuel Seyler-Nürnberg sendet uns einen Abschnitt aus seinem eben im Druck befindlichen Werk über „Genie und Methode", worin dargelegt wird, daß schon vor mehr als fünfzig Jahren durch Herm. Lotze diese Begriffe einwandfrei bestimmt wurden; wir machen mit dessen Betrachtungen unsere Leser nachstehend bekannt:

Ist der Beobachtung das umfassende Material versagt und scheint es dennoch geboten ein Urteil zu formulieren, dann greift die Logik zu dem unliebsamen Auskunftsmittel der Hypothese oder — im äußersten Falle — der Fiktion, welche Leistungen wiederum von der genialen Begabung gefordert werden müssen. Von beiden Urteilsformen muß zu ihrer Rechtfertigung die Vorlage des Postulates verlangt werden, das zu der Entscheidung drängt; für die Ausführung des Urteils ist die Beschränkung auf das Gegebene anzuempfehlen. Der Form nach ist die Hypothese, von der es noch zweifelhaft erscheint, ob sie sich nicht nachträglich doch noch als zutreffend erweist, günstiger gestellt, während die Fiktion mit der Unmöglichkeit der Klarlegung rechnet und sich mit einem Annäherungswert begnügt, ein Umstand, dem stets in geeigneter Weise Rechnung getragen werden muß. Ein bekanntes Beispiel ist die Berechnung des Kreisumfanges als Mittelwert aus dem Umfang des eingeschriebenen und des umschriebenen Vieleckes. Auch die Rechtswissenschaft ist bisweilen genötigt zu diesem Auskunftsmittel ihre Zuflucht zu nehmen,

wenn ein Fall zur Beurteilung vorliegt, auf den sich keines der erlassenen Gesetze in voller Strenge anwenden läßt; man greift dann zu dem nächstverwandten und gestaltet dieses so um, daß sich Gesetz und Rechtsfall decken.*)

Hiemit ist die Stellung, welche der reinen Anschauung oder der genialen Erfindung im Erkenntnisverfahren zukommt, präzisiert. Sucht man ihr eine höhere Weihe dadurch zu verleihen, daß man von ihren Leistungen als solchen spricht, zu denen das begriffliche Denken nicht fähig ist, so muß darauf verwiesen werden, daß sie in nichts anderem als in „tatloser Rezeptivität" (Lotze, Logik S. 594) bestehen kann. Will man zu dem Versuche fortschreiten diese Leistungen in irgend welcher Weise zu verwerten, dann läßt sich dies auf keinem anderem Wege durchführen als auf dem des Denkens, und zwar mit Hilfe des beziehenden Vorstellens.

---

*) An dieser Stelle habe ich Veranlassung einem falschen Verdacht, in den meiner Ansicht nach Herm. Lotze durch das Werk „Die Philosophie des Alsob" von H. Vaihinger geraten zu sein scheint, entgegenzutreten. Nach dem durch die Verlagshandlung von Reuther & Reinhard in Berlin veröffentlichten Prospekt zu diesem Werke sagt das „Vorwort des Verfassers" u. a.: „Wie kommt es, daß wir mit bewußtfalschen Vorstellungen doch Richtiges erreichen?" und dann: „Nur bei einem fand er (der Verfasser) . . . eine aufklärende, aufmunternde Bestätigung seiner eigenen Auffassung über die Fiktion . . . Es war Lotze, dessen Name daher auch hier dankbar erwähnt sei". In dem, was ich oben auseinandergesetzt habe, stütze ich mich durchweg auf Herm. Lotze's Logik: speziell die Angaben über die Fiktion finden sich auf Seite 412 seines Werkes. Daß wir mit Hilfe von Fiktionen zu triftigen Schlußfolgerungen gelangen, ist eine Auffassung, die ich in den mir bekannten Schriften Lotze's nirgends angetroffen habe; sie steht meiner Ansicht nach in schroffem Gegensatz zu dem, was Lotze über „Formen des Beweises" (Logik, viertes Kapitel) und über „Auffindung von Beweisgründen" (ebd. fünftes Kapitel) schreibt. Der Denker greift zu dem Hilfsmittel der Fiktion nur „der Not gehorchend, nicht dem eigenen Triebe" und hält sich bei seiner Anwendung in der Wissenschaft oder im praktischen Leben stets gegenwärtig, daß er es lediglich mit einem Annäherungswert zu tun hat.

Rezensionen.

Als Enrico Pizzo die Beiträge „Zur Theorie und Geschichte der Historiographie von Benedetto Croche (Tübingen, Mohr, 1915. Mk. 6) übersetzte, scheint ihn die Ansicht beherrscht zu haben, daß das Werk seines Landsmannes gegenüber den Darstellungen aus deutschen Federn (vgl. S. 130ff., 182 ff.) auch von Deutschen, welche nicht italienisch können, mit Sehnsucht erwartet werde, und daß deutschen Forschern ihr Bild, wie es sich in fremden Köpfen malt, vorgehalten werden müsse (vgl. S. 247 ff.). Über diese Punkte kann man zweifellos verschiedener Meinung sein; denn deutsche Gelehrte erkannten stets das von Fremden Geschaffene sehr bereitwillig an. Doch sei dem, wie ihm wolle; es soll auch an dieser Stelle kurz gesagt werden, was der Verfasser wollte und wie er arbeitete. Cr. will beweisen, daß Geschichte nur richtig dargestellt wird, wenn man den Entwicklungsgedanken stets im Auge behält (S. 226, 228, 243) und zugibt, daß „niemals ein absoluter Rückschritt eingetreten sei" (S. 258). Daß der erstgenannte Leitstern auch anderwärts leuchtet, sagt Cr. am Ende seines Buches (S. 268) selbst, und wenn er die deutschen geschichtlichen Darstellungen der letzten Jahre sorgfältig durchforscht, wird er diesen Grundsatz immer wieder beachtet finden. Allerdings läßt er sich nur fruchtbar anwenden, wenn die nötigen Einzeltatsachen einwandfrei festgestellt sind. Diesen Dienst leistet und vollbringt immer wieder die sogenannte philologische Geschichtsschreibung, die entsagungsvolle Kärrnerarbeit. Über sie spottet Cr. häufig (S. 12/3, 17, 98, 246 ff.), wenn er auch ihr Wirken mitunter — etwas widerstrebend — anerkennen muß (S. 20). Wer das abfällige Urteil Cr.s mit der Wirklichkeit vorurteilslos vergleicht, wird wahrscheinlich auf den Gedanken kommen, daß der Neapeler Professor mit bewußter Absicht ein Zerrbild zeichnete, wie er auch selbst zugesteht, das er sogar die Leistungen Rankes „wegen der Raschheit der Darstellung vornehmlich in ihren negativen Seiten beleuchten mußte" (S. 264). Doch in demselben Atemzug muß er auch die Größe des Berliner Altmeisters anerkennen (vgl. S. 246, 256, 263). Keine noch so ausführlichen Darlegungen könnten Cr.s Arbeitsweise besser bezeichnen als dieser Satz, und vor allem die Worte, mit denen Cr. seine Einwände begründet, „wegen der Raschheit der Darstellung". Die Art der Begründung erregt nicht nur Kopfschütteln, sondern löst auch verschiedene Fragen aus. Läßt sich zum Beispiel „bei rascher Darstellung" nicht auch das Gute besonders herausheben? Legt das Hervorkehren des Angreifbaren nicht den Verdacht nahe, als habe der Verfasser nach schwachen Seiten förmlich gesucht und sie mit bewußter Absicht und zu einem bestimmten Zweck betont, etwa wie ein Karrikaturenkünstler einen besonders auffälligen Zug der abgebildeten Persönlichkeit übertreibt, so daß ein zwar

sehr augenfälliges, aber mit der Wirklichkeit wenig übereinstimmendes Bild entsteht? Derselbe Vorgang wiederholt sich, wenn sogenannte Spitznamen Rufnamen werden. (Vgl. Göttinger Akad.-abh., phil.-hist. Kl., N. F. V, 2 [W. Schulze].) So peinlich es empfunden wird, ebenso ungerecht ist es auch, einzelne Behauptungen, welche nicht die Gesamtanschauung wiedergeben, in den Vordergrund zu schieben. Cr. würde sich selbst ins Bein schneiden, wenn er fremden Forschern das Recht abspräche, ihre Ansicht mit Ausschluß anderer Meinung darzulegen; denn so berechtigt auch der Entwicklungsgedanke ist, er dürfte für sich allein auch nicht das letzte Wort in der Historiographie bedeuten, da gerade er den mindestens gleichwichtigen Einfluß der Umwelt (vgl. S. 89 ff., 115, 252 ff.) und der Wechselwirkung (vgl. S. 224), in der alles Geschehen zu ihm steht, sehr deutlich zeigt. Welche Triebkräfte veranlassen die Entwicklung? Die Frage nach dem Warum? ist keineswegs unnütz und falsch (vgl. S. 250 ff.). Aber nicht nur der grundsätzliche Standpunkt Cr.s unterliegt genau denselben Bedenken, die er selbst laut werden läßt, und birgt genau so die Gefahr der von ihm bekämpften Einseitigkeit, sondern auch eine besondere Seite seiner Arbeitsweise fordert Widerspruch heraus. Es gibt eine gewisse Unbekümmertheit gegenüber genauen Angaben von Belegstellen, welche ebenso gut dem Geistreichen und Vielbelesenen als dem Nachlässigen eigen ist. Auf jeden Fall ist es dem Leser sehr viel zugemutet, immer festzustellen, was der Verfasser gemeint haben könnte. Derjenige, der wirklichen Nutzen von den vielen Anspielungen des Buches haben will, muß es eigentlich nochmals selbst machen, indem er auf die höchstens nur mit Namen genannten Gewährsmänner und behandelten Schriftsteller selbstständig zurückgeht; denn der Übersetzer hat sich seine Aufgabe in diesem Punkte sehr leicht gemacht: er löst fast nur Verweise auf Dante auf. Es wird wohl niemand so boshaft sein, das Unterlassen von Enrico Pizzo als ein Nichtkönnen zu erklären; aber der Wunsch ist sehr berechtigt und begründet: wenn der Übersetzer glaubte, durch seine Leistung den deutschen Bücherkreis um ein wertvolles Werk zu erweitern, so hätte er sich der zweifellos großen Mühe nicht verdrießen lassen dürfen, das Buch sehr eingehend zu erläutern. In der vorliegenden Form gibt es zuviel Rätsel auf, um wirklich fruchtbar zu wirken; denn bei einer so ausgeprägten Persönlichkeit wie Cr. besteht die Möglichkeit, daß Tatsachen und Behauptungen anderer ganz persönlich gesehen und aufgefaßt wurden. Doch ich würde denselben Fehler begehen wie Cr., wollte ich mit diesem Bedenken meinen Bericht schließen; denn trotz alles grundsätzlichen Widerspruches gegen die Arbeitsweise können wir viele geistreichen Vergleiche und Zusammenstellungen genießen, wenn sie auch manchmal gewaltsam und geistreichelnd (z. B. S. 21/22, 42, 198, 264) und wie ein Berauschen an großen Worten klingen. Wir freuen uns, besonders im Hinblick auf das italienische „Maienwunder“ 1915, daß Cr. gegen alles Vergewaltigen von Tatsachen Stellung nimmt, soweit es philosophischer, religiöser, völkischer oder parteipolitischer Standpunkt veranlaßt (vgl. S. 24 ff.). Auch lehnt Cr. mit Recht die sogenannte Schwarz-Weißmalerei ab (S. 71 ff.) und will alles aus der Erkenntnis der ganzen Zusammenhänge begreifen (S. 125, 144, 175, 214), ohne daß ein von vornherein feststehender Maßstab an das

Geschehen angelegt wird. Doch kann auch Cr. natürlich nicht aus seiner völkischen Haut heraus, noch verleugnet er seine philosophische Grundanschauung, so daß er selbst seine Forderungen als unmöglich hinstellt und abermals den Beweis liefert, daß sogar die scheinbar unerbittlichste Kritik in sich selbst unlösbare Widersprüche birgt. Aber gerade diese Erfahrung macht das Lesen des Buches von Cr. wie das seines Landsmannes Gulielmo Ferrero, „Größe und Niedergang Roms" (1906, Turin), reizvoll und anregend, weil es eine heißblütige Persönlichkeit geschrieben hat. Nur schade, daß auch die Form das Eindringen in die Gedanken mitunter etwas erschwert; denn der Übersetzer, der in der Vorrede selbst die Schwierigkeiten seiner Arbeit andeutet, hat in der Hauptsache wörtlich übertragen und nicht gewagt, die Vorlage, dem deutschen Sprachgeist gemäß umgegossen, wiederzugeben. Dr. Jegel.

In der Vorrede seiner „Analyse des Zufalls" (Die Wissenschaft, Band 56, Vieweg und Sohn, Braunschweig 1915. 5 Mk.) sagt Prof. Dr. H. E. Timerding freimütig, daß „infolge seines kritischen Standpunktes . . . die gewonnenen Resultate in ihrer philosophischen Bedeutung hinter den Erwartungen mancher Leser zurückbleiben" (Vorw. S. 7). Schon dieses Zugeständnis kennzeichnet den Verfasser als einsichtsvollen Forscher: er tut den Tatsachen, die er auf verschiedenen Wegen gewann, nicht Gewalt an, um sich auf Urteilslose großen Eindruck zu sichern. Die Vorrede bringt aber nicht nur diese wichtige Feststellung, welche die Schlußseiten (S. 161 ff.) mehr als bekräftigen, sondern klärt auch nach dem Brauche über die Arbeitsweise noch ausführlicher auf, als es der eben erwähnte Satz tut. Dr. T. will „die Mathematik auf Naturvorgänge" anwenden, um in die Geheimnisse derselben einzudringen. Daß auf diesem Wege die Hauptmasse der Leser kaum nachwandelnd, geschweige kritisch prüfend folgen kann, erkennt der Verfasser selbst und gibt deshalb den Rat, die rein mathematischen Abschnitte zu überschlagen, wenn die nötigen Vorkenntnisse für dieselben fehlen sollten (Vorw. S. 6). Doch machen wir von dieser Erlaubnis des Verfassers keinen Gebrauch, sondern versuchen seine Darlegungen kurz wiederzugeben. Nachdem Dr. T. zunächst die verschiedenen Begriffsbestimmungen des Wortes Zufall bei Schriftstellern und im allgemeinen Sprachgebrauch sehr geschickt wiedergegeben, und in diesem Zusammenhang die Verweise auf Literatur genauer als in anderen Kapiteln geboten hat, betrachtet er die statistische Methode (S. 13 ff.). Die in diesem Zusammenhang niedergelegten Gedanken, welche nicht nur jedem Volkswirtschaftler geläufig sind, verdienen weitgehendste Beachtung, weil sehr viele Gegenwarts- und Zukunftsfragen beleuchtet werden, z. B. Zunahme oder Minderung der Bevölkerung, die Zahlen der Selbstmörder und Verbrecher. Die nötigen Schlußfolgerungen zu ziehen, überläßt der Verfasser natürlich dem erfahrenen Leser, da ihre Behandlung über den Rahmen des Buches hinausgeführt hätte. „Praktischen Zielen" strebt auch der Abschnitt über die „Theorie der Glücksspiele" (S. 50 ff.) zu. Aus diesen Seiten klingt demjenigen, der es hören will, nicht nur ein deutliches Ablehnen aller Vorberechnungen des Erfolges heraus, sondern auch der sittlichen Berechtigung der sogenannten Glücksspiele. Diese Ausführungen werden in

den Darlegungen über das Urnenschema (S. 91 ff.) bekräftigt. Wer die Auseinandersetzungen über „Stationäre Zahlenreihen“ (S. 21) und ihre „mathematische Analyse“ (S. 69 ff.), sowie über das „Gesetz der großen Zahlen“ (S. 35 ff.) aufmerksam verfolgt hat, läßt sich auch durch diese eigenartige Mathematik nicht abschrecken, wenn sie auch im allgemeinen über das hinausgehen dürfte, was die meisten Menschen, soweit sie nicht Fachleute sind, an Mathematik sich aneignen. Doch bringt es die Arbeitsweise des Verfassers mit sich, daß er auch für dieses Sondergebiet ein guter Führer ist. Deshalb ist es doppelt schade, daß am Schluß eine unzweideutige Zusammenfassung fehlt über das, was er entwickelt hat, und daß er nicht auch die Literaturangaben alle zusammengestellt hat; denn wir bekämen einen raschen Überblick, daß ernste Wissenschaftler über diese Fragen sehr viel geschrieben haben, ohne naturgemäß zu einem sicheren Ergebnis zu gelangen, ob nicht auch bei einem sogenannten Zufall gewisse Gesetze walten. Infolgedessen kann man über die Veröffentlichungen von Nichtfachleuten oder solchen, welche nur sich selbst für kundig halten, ruhig zur Tagesordnung übergehen. Eine wissenschaftlich vornehme Auseinandersetzung mit diesen Schriftstellern mag zwar für den Fachmann nicht sehr erquicklich sein, wäre aber doch — um vielem groben Unfug ein Ende zu machen — zu dem, was Dr. T. mit feiner Selbstbeschränkung und Erkenntnis des Möglichen geboten hat, eine sehr wertvolle Ergänzung. Trotz dieser Unterlassung müssen wir dem Verfasser für seine Beschränkung ganz besonders dankbar sein; denn die Versuchung lag sehr nahe, nach berühmten Mustern die Geißel des Spottes zu schwingen und das schwere Geschütz der maßlosen Angriffe spielen zu lassen. Dr. Jegel.

Soweit die Bücher über weibliche Erziehung ihre Behauptungen belegen, werden sie im allgemeinen von zwei entgegengesetzten Meinungen beherrscht: Die weibliche Natur stimmt mit der männlichen überein oder ist von ihr ganz verschieden. Diese Ansichten gelten wie Glaubenssätze und sind trotz aller Anfänge einer Begründung nie voraussetzungslos unter die Lupe genommen worden, obwohl ohne tieferes Eindringen in den Stoff und in die aus den Feststellungen sich ergebenden Schlüsse ein wirklich zutreffendes Urteil unmöglich ist. Deshalb will Dr. Karl Haase in seiner Schrift „Der weibliche Typus als Problem der Psychologie und Pädagogik“ (Verlag B. G. Teubner, Leipzig 1915. 2 Mk.) zum ersten Male „die weibliche Bildung in der Geschlossenheit der physiologischen, psychologischen und pädagogischen Differenzierung bearbeiten“ (S. 1), d. h. darstellen, wie die körperlichen, seelischen und erzieherischen Sondertatsachen in gegenseitige Beziehung gesetzt werden müssen, um die weiblichen Erziehungsfragen richtig stellen und lösen zu können. Jeder mitfühlende Leser wird seine helle Freude an der knappen Art haben, wie die Untersuchung rasch ihrem Ziel entgegengeführt wird. Ohne störende Seitensprünge, aber auch ohne Lücken in den Darlegungen geht der Verfasser Schritt für Schritt vor und verläßt stets zur rechten Zeit angeschlagene Gedankenreihen, nachdem er ihre Bedeutung für die besondere Frage kurz angezeigt hat, um aus den alten neue Gedanken-

folgen zu entwickeln. Wenn auch der Direktor des Erfurter städtischen Oberlyzeums aus den vorhandenen einschlägigen Büchern viele bezeichnende Vertreter auswählt und sie gelegentlich immer wieder an passender Stelle zu Wort kommen läßt, so wirkt doch das literarische Rüstzeug nicht als Fremdkörper und stört vor allem nicht den Fluß der Rede; denn die Abhandlung klingt wie eine Sammlung gedruckter Vorträge, obwohl die gelegentliche Häufung von fremdsprachlichen Ausdrücken, die, durch die Bahnbrecher der Seelenkunde geprägt, bis jetzt leider als unersetzlich gelten, an die Aufmerksamkeit des Lesers nicht geringe Anforderungen stellt. Wenn das Buch ein noch mehr deutschsprachliches Gewand erhält, so wird es auf noch weitere Kreise anregend und befruchtend wirken können. Es sollte nämlich nicht nur von uns Lehrern und denjenigen, die Schulordnungen entwerfen, durchgearbeitet werden, sondern von allen, welchen der Elternberuf Ernst ist, auf daß es weniger „unverstandene" Jugend gebe.

Unsere Mädchenerziehung leidet m. E. an demselben Grundfehler wie die unserer Knaben. Unsere Schulordnungen, welche echte Kinder der allgemeinen Stimmung sind, haben viel zu große Achtung vor dem Wissen und viel zu geringe Sehnsucht, dem heranwachsenden Geschlecht das Können, das selbständige Denken und Schließen, das rechte Empfinden der Umwelt gegenüber ganz unbemerkt anzugewöhnen. Damit diese Erkenntnis auf gesichertem Untergrund gestellt und auf ihm fußend die nötigen Schlüsse gezogen werden können, muß allerdings zuerst die Natur des zu Bildenden genau erkannt sein. Zu diesem Ziele weist Dr. Haase sehr beachtenswerte Wege. Das Neue und Richtige an ihnen ist m. E. vor allem, daß entschieden gewarnt wird, auf sogenannten willkürlichen Versuchen weitgehende Forderungen aufzubauen; vielmehr ist das fortwährende Beobachten der Jugend und das Ableiten allgemeiner Gedanken aus Einzelfällen, wie unser sogenanntes heuristisches Lehrverfahren, z. B. bei sprachlichen Erscheinungen erstrebt, der einzige Weg, der zu ziemlich einwandfreien Ergebnissen führt, weil nur bei ihm das Gewollte und Ausgeklügelte wegfällt; und die Vielgestaltigkeit, welche sich besonders bei werdenden Menschen zeigt, ganz zu ihrem Rechte kommt. Es mündet also alles wahre Erziehen und Bilden in das Erkennen der Eigenart des zu Beeinflussenden und des Erziehers selbst ein. Deshalb ist es kein Zufall, daß Dr. H., welcher bei den Mädchen das Typische in den religiösen, ethischen, ästhetischen und rein intellektuellen Komplexen, d. h. das Bezeichnende in den religiösen, sittlichen, künstlerischen und rein geistigen Gefühls- und Gedankenreihen und -verbindungen, eingehend bespricht, sich auch mit dem Schöpfer der Leitgedanken vieler Gegenwartserziehungsschriften, Herbart, mannigfach berührt. Soweit man auch über ihn im einzelnen hinausgekommen sein mag, seine Richtlinien sind bewußt oder unbewußt, noch heute diejenigen sehr vieler „philosophischer ‚Pädagogen",

Dr. Jegel.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

Baur, L., Die Philosophie des Robert Grosseteste. Bischofs von Lincoln († 1253). Münster, Aschendorff.

Cohen, H., Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. Leipzig, Meiner.

Cohn, J., Führende Denker. Geschichtliche Einleitung in die Philosophie. Leipzig, Teubner.

Eicken, H., Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung. 3. Aufl. Stuttgart, Cotta.

Kaufmann, N., Elemente der Aristotelischen Ontologie. Mit Berücksichtigung der Weiterbildung durch Thomas von Aquin und neuere Aristoteliker. 2. Aufl. Luzern, Räber.

Kerler, D. H., Bergson und das Problem des Verhältnisses zwischen Leib und Seele. Ulm, Kerler.

— Die Fichte-Schellingsche Wissenschaftslehre. Ebda.

Külpe, O., Immanuel Kant. Darstellung und Würdigung. 4. Aufl. Leipzig, Teubner.

Meyer, M., Nietzsches Zukunftsmenschheit, das Wertproblem und die Rangordnungsidee. Berlin, Simion.

Nötzel, K., Die Grundlagen des geistigen Lebens Rußlands. Jena, Diederichs.

Pischel. R., Leben und Lehre des Buddha. 3. Aufl. Leipzig, Teubner.

Schilling, A., Welt- und Staatsbürgertum in der deutschen Freimaurerei. Darmstadt, Falken-Verlag.

Schreiber, J., Altes und Neues von der Wünschelrute. Erfurt, Körner.

Steinhausen, G., Germanische Kultur in der Urzeit. 3. Aufl. Leipzig, Teubner.

Strecker, R., Die Anfänge von Fichtes Staatsphilosophie. Leipzig, Meiner.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 162 H. 2. Müller, Martin Deutinger. Ruge, Wilhelm Windelband. Jessel, Sammelbericht über naturphilosophische Schriften des Jahres 1915.

Philosophisches Jahrbuch. Bd. XXIX H. 4. Grabmann, Der kritische Realismus Oswald Külpes und der Standpunkt der aristotelisch-scholastischen Philosophie. Kralewski, Leibniz' Lehre von der prästabilierten Harmonie in ihrem Verhältnis zur Freiheit des Willens.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. Bd. XL H. 4. Metzger, Geschichtsphilosophie und Soziologie. Moog, Kants völkerpsychologische Beobachtungen über die Charaktere der europäischen Nationen. Schulte, Schleiermachers Monologen in ihrem Verhältnis zu Kants Ethik. Barth, Zu Leibniz' 200. Todestage. Kerler, Bergsons Bildertheorie und das Problem des Verhältnisses zwischen Leib und Seele.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. Bd. XXIX H. 1. Heymans, Historische Notiz zur Empfindungslehre nebst Bemerkungen bezüglich ihrer Verwertung.

Zeitschrift für pädagogische Psychologie und experimentelle Pädagogik. Bd. XVII H. 5 u. 6. Gaudig, Die neudeutsche Schule.

The Philosophical Review. Vol. XXVI. 1. Tufts, Ethics in the last twenty-five years. Washburn, The last quarter century in psychology. Pillsbury, The new development in psychology in the past quarter century.

The Monist. Vol. XXVII. 1. Heath, Hermann Graßmann (1809—1877). — The neglect of the work of Grassmann. — The geometrical analysis of Grassmann and its connection with Leibniz's characteristic. Norris, Greek ideas of an afterworld. Wrinch, Bernard Bolzano (1781—1848). Burns, A medieval internationalist (Pierre Dubois).

The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods. Vol. VIII. 11. Bode, Ernst Mach and the new empiricism. Santagana, Two rational moralists.

— 12. Costello, Professor Mackintosh's pragmatic realism.

— 19. Swenson, The logical significance of the paradoxes of Zeno.

Mind. No. 100. Lopatin, The Philosophy of Vladimir Soloviev. Bowman, Kant's phenomenalism in its relation to subsequent metaphysics. Burns, William of Ockham on continuity.

Archives de Psychologie. XVI. 61. Cailler, L'influence du facteur a priori dans l'évaluation de la probabilité des causes. Evard, Le test d'association-couple a l'écol eprimaire. Descoeudres, Couleur, position ou nombre? Chaparède, Profils psychologiques gradués d'après l'ordination des sujets.

Revue Philosophique. XLI. 9. Boirac, La suggestion comme fait et comme hypothese. Proal, L'anarchisme au XVIII. siècle.

Revue de Métaphysique et de Morale. XXVII. 4. Milhaud, Une crise mystique chez Descartes en 1619.

Rivista di Filosofia Neo-Scolastica. VIII. 2. Masnovo, La politica interna e la politica estera di S. Tomasa d'Aquino. Olgiati, Il problema della conoscenza in Josiah Royce.

Rivista di Filosofia. VIII. 3 Martinetti, La dottrina della conoscenza e del metodo nella filosofia di Spinoza. Die Carlo, La dialettica engelsiana.

Rivista de Filosofia. II. 5. Varona, Emerson. Sagarna, Cómo se estudia y se juzga a Alberdi. Donoso, Ensayo sobre Francisco Bilbao. Villarroel Direcciones de la educacion moderna. Ingenieros, Las ideas coloniales y la dictadura de Rosas.

Archiv für Philosophie.
I. Abteilung:
Archiv für Geschichte der Philosophie.
Neue Folge. XXX. Band, 4. Heft.

XII.

Die Philosophische Rechtslehre des Jakob Friedrich Fries.

Von
Kurt Hiller.

Das methodische Prinzip der Kantischen Vernunftkritik ist der Beweis. Was nicht bewiesen werden kann, entbehrt des Anspruchs, für wahr zu gelten; es rechnet zwar nicht als unwahr, aber als problematisch. Nun liegen der Form des Beweises jedoch Sätze zugrunde (wie z. B. der Satz vom Widerspruch), die, sofern das methodische Prinzip richtig ist, ihrerseits wieder bewiesen werden müßten, um mit Fug den Stempel der Wahrheit zu tragen. Diese Sätze indessen — man heißt sie „Grundsätze" — zeichnen sich vor allen anderen Sätzen der Welt dadurch aus, daß sie nicht bewiesen werden können. Hat also das methodische Prinzip der Kantischen Vernunftkritik Recht, so kann es Wahrheit nicht geben, und die Humesche Skepsis, gegen die der Kritizismus ins Feld gezogen, kehrt als Siegerin vom Kampfplatz heim. Sich bei ihr zu beruhigen, geht philosophisch nicht an; denn bedeutet sie kein vorsichtiges Aufschieben des Urteils, kein bloßes Gewappnetsein des Trommelfells gegen das Getöse pathetisch vorgetragener Schein-Selbstverständlichkeiten, so stellt sie ja einen Widerspruch in sich selbst dar. Wenn es nämlich Wahrheit nicht gibt, dann kann auch der Satz, daß es Wahrheit nicht gebe, nicht Wahrheit enthalten; und wenn wir nichts erkennen können, dann können wir auch nicht erkennen, daß Erkenntnis unmöglich sei. Es steht mithin fest, daß der Skeptizismus als System bodenlos ist. Aber ebenso fest steht die Unzulänglichkeit des Kantianischen Wider-

legungsversuches. Man muß dem absoluten Zweifel auf anderem Wege beikommen. Hier hat die größten pfadfinderischen Verdienste Jakob Friedrich Fries, der 1773 zu Barby a. d. Elbe geboren wurde, sich 1801 in der philosophischen Fakultät zu Jena habilitierte, wo er (mit einer elfjährigen Heidelberger Unterbrechung, die ihm die Professur brachte) Physik, Mathematik und Philosophie lehrte und 1843 starb. Sein Name wurde von dem großen Schwall des Hegelianismus und später vom „naturwissenschaftlichen Zeitalter", das heraufdonnerte, völlig übertönt, erschien wie ausgelöscht auf der Tafel der Geschichte deutscher Philosophie und wurde erst zu Anfang dieses Jahrhunderts durch einige junge Forscher der Vergessenheit entrissen. Der Mathematiker Gerhard Hessenberg, der Physiologe Karl Kaiser und der als Führer der Bewegung anzusprechende Erkenntniskritiker und Moralphilosoph Leonard Nelson geben seit 1904 „Abhandlungen der Fries'schen Schule" heraus (bei Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen), in denen sie, freilich fast unter Ausschluß der Öffentlichkeit leider, auf streng fachmännische Art Propaganda für das System ihres Denkers machen.

Fries nimmt zu Kant eine ähnliche Stellung ein wie Nietzsche zu Schopenhauer. Er ist sein Schüler und Gegner zugleich. Sein Gegner vornehmlich insofern, als er sich gegen das methodische Prinzip Kants wendet, gegen den Beweis, und klar ausspricht, daß sich das Denken seine synthetischen Prinzipien unmöglich selbst erzeugen könne. Der Satz, alle Wahrheit müsse sich beweisen lassen, ist nach ihm ein logisches Vorurteil und die Lehre, die sich auf diesem Satze aufbaut, transzendentaler Dogmatismus. Durch alle Beweise können wir vielmehr nichts erkennen und entdecken, was nicht schon implicite in den Grundsätzen lag. Diese Grundsätze nun zu begründen, dient nicht der Beweis (denn dann wären es eben keine G r u n d sätze); auch nicht die Demonstration (denn es sind keine mathematischen, anschaulich zu machenden, sondern m e t a p h y s i s c h e Grundsätze; es gibt keine „intellektuelle Anschauung"); sondern die D e d u k t i o n, d. h. ihre Aufzeigung in der u n m i t t e l b a r e n E r k e n n t n i s d e r r e i n e n V e r n u n f t. Diese Deduktion ist ein Geschäft der Psychologie. Die Frage nach dem Grunde aber hat vor der Erkenntnis dieser metaphysischen Grundsätze Halt zu machen, wenn sie nicht auf einen regressus in infinitum führen soll. Die Frage nach dem Grunde ist ja auch keineswegs am Platze, wo ein

Faktum durch innere Erfahrung aufgezeigt wird. An Fakten zu zweifeln, ist ein Mangel an Selbstvertrauen, und der einzige Grundsatz, der allein den Namen eines kritischen Prinzips verdient, ist in der Tat der Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft.

Mir scheint, daß dieser (nicht à la Wundt, Lipps, Mach und Pragmatisten genetisch gefaßte, sondern systematische) Psychologismus einen gewaltigen Fortschritt bedeutet, daß er den Skeptizismus endgültig zu Boden streckt und geradezu der formalen Erkenntnislehre letzten Schluß enthält. „Wer seiner Vernunft nicht traut und ihre Zuverlässigkeit erst beglaubigt haben möchte, der wende sich an die Psychiater und lasse die Philosophen in Ruhe" (Nelson); wer ihr aber traut, der emanzipiere sich so rasch wie möglich von dem Dogma, alle Sätze, auch die metaphysischen Grundsätze, müßten reflexionell bewiesen werden, er lasse sich vielmehr daran genügen, sie unmittelbar aufgewiesen zu haben.

Ich weiß nicht, ob die Herren von der Friesschen Schule — wie ihre Gegner vielfach behaupten — diese Erkenntniskritik erst selbständig entwickelt, durch irgend einen Zufall dann in den verschollenen Werken des Fries wiedergefunden und, um ihre eigene, im Gelehrtensinn so revolutionäre Idee vor der Zunft zu legitimieren, nun unter dem Patronat einer toten, historischen, also ernst zu nehmenden Größe in die Welt gesandt haben; oder ob sie tatsächlich erst von Fries belehrt worden sind und purer Sach-Enthusiasmus die Bewegung in Szene gesetzt hat. Dem mag sein wie ihm will: wir wissen den Friesianern Dank, denn sie haben die Vernunftkritik um ein beträchtliches Stück vorwärts gebracht. Freilich stimmt uns die Sicherheit, mit der sie verkünden, sie würden kraft ihrer Methode durchgehends aus dem bisherigen „Spiel der spekulativen Weisheit" eine „Philosophie als evidente Wissenschaft" gestalten, etwas mißtrauisch, und man erinnert sich der Alchimisten, die ihr Versprechen, Blei in Gold zu verwandeln, immer noch nicht eingelöst haben.

Aber die präphilosophische, rein erkenntniskritische Erheblichkeit des Friesianismus ist eine so hohe, daß wir die Beteuerung seiner Propagatoren, auch die Philosophie Fries', nämlich die praktische, berge ungeahnte Werte, nicht überhören dürfen. Da wir an die Möglichkeit geistigen Fortschreitens glauben, ein Schritt vorwärts im Geiste aber oft nur durch einen Blick rückwärts möglich wird, so haben wir nicht nur das Recht, sondern mich dünkt: die Pflicht,

diese Philosophie zu studieren. Ohne vorgefaßte Meinung werden wir an die Arbeit gehen. Sollte dieser auferstandene Tote in der Tat der Rechtsphilosophie neue Erkenntnisse darreichen, so werden wir sie dankerfüllt annehmen; sollte er nur hergebrachte Irrtümer oder Fraglichkeiten in abweichender Fromulation bringen, so werden wir uns nicht scheuen dürfen, ihm gleichsam ein posthumes Begräbnis zu bereiten.

Das Werk, das uns hier vor allem interessiert, war, wenn wir Henke, dem Schwiegersohn und Biographen Fries', Glauben schenken dürfen, ein Lieblingskind seines Autors. Es führt den Titel „Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung" und ist 1803 bei Mauke in Jena erschienen. (Originalgetreuer Neudruck: Leipzig 1914, bei Felix Meiner.) Abgesehen von Vorrede und Einleitung zerfällt es in drei große Abschnitte: 1. „Allgemeine Gesetzgebung", 2. „Die Politik", 3. „Kritik aller positiven Gesetzgebung". Diese drei Namen stellen das logische Schema dar, unter das Fries sein rechtsphilosophisches System stellt. Obersatz, Untersatz, Schlußsatz. Im Obersatz wird gefragt: „Was ist recht?"; im Untersatz: „Wenn wir wissen, was recht sei, wie ist es zu machen, daß dies in der menschlichen Gesellschaft rechtens werde?"; im Schlußsatz endlich wird aus beiden Antworten eine wissenschaftliche Bewertung geltenden Rechtes abgeleitet.

Das erste Problem der Rechtsphilosophie lautet also: Was ist recht?

Hier wendet sich Fries in prachtvoller Schärfe gegen den Empirismus. Er zieht einen kräftigen Strich zwischen reiner (oder philosophischer) und positiver Rechtslehre. „Die reine Rechtswissenschaft ist ganz philosophisch und ihr Gesichtspunkt idealisch; sie fußt auf Regeln, denen nur gleichzukommen das höchste Ziel irgendeiner positiven Gesetzgebung sein würde. Dagegen ist das Wesen jeder positiven Rechtslehre ganz empirisch, es geht nur auf schon vorhandene Geschichte und Erfahrung aus. Reine Rechtslehre muß studiert und gedacht werden, sie hängt einzig vom Selbstdenken ab; positive muß studiert und gelernt werden." So wird für den, der die Jurisprudenz „als Geschäfte treibt", die Kenntnis des positiven Rechts durchaus das erste und unentbehrlichste sein, und „wer mit einer handwerksmäßigen Tätigkeit im Leben zufrieden ist, der bedarf der philosophischen Unter-

suchungen für die Rechtslehre nur sehr wenig". Anders freilich steht es mit dem Denker. Er kann sich nicht damit begnügen zu erfahren, was rechtens ist, d. h. was wirklich als Recht im Staate gilt; sondern es drängt ihn zu erforschen, was recht ist, d. h. was als Recht im Staate gelten sollte. Hieraus folgt notwendig, „daß das Studium der philosophischen Rechtslehre von allem Studium des positiven Rechtes unabhängig sei", daß es also logische Beziehungen zwischen dem Seienden und dem Seinsollenden nicht gebe.

Hat die reine Rechtslehre mithin für den Denker die größte theoretische Bedeutung, so entbehrt sie auch keineswegs eines praktischen Wertes. Freilich nicht für den Richter, denn dieser hat einzig dem bestehenden Gesetze gemäß zu sprechen; und selbst da, wo der Gesetzgeber ihm überläßt, nach eigenem Ermessen zu judizieren, „wird ihm mehr obliegen, nach dem Geiste der ganzen gegebenen Gesetzgebung als nach dem, was eine philosophische Ansicht der Sache fordert, sein Urteil zu bestimmen". (Fries hat hier, wie wir sehen, den Gnaeus Flavius mitsamt der Freirechtsschule vorausgeahnt und ihre Hauptforderung abgelehnt.) Es gibt keine sogenannten Lücken im Gesetz: was das Gesetz nicht auseinanderlegt, das spricht es implicite aus; und der Richter hat überall in Übereinstimmung mit dem immanenten Gedanken des Gesetzes zu judizieren; für ihn hat die philosophische Rechtslehre keinen praktischen Wert. Ohne Zweifel dagegen hat sie einen für den Gesetzgeber: denn diesem ist ja die Aufgabe zuerteilt, „seine Gesetzgebung der Idee des Rechtes gemäß einzurichten".

Welches ist nun aber diese Idee „des Rechtes"? Was heißt überhaupt „Idee"? — „Idee" steht in formalem Gegensatz zum Naturgesetz. „Idee" ist nicht etwas natürlicherweise in der Gesellschaft schon Geltendes, wie beispielsweise die sinnlichen Triebe, sondern eine Aufgabe; etwas, „was durch die eigene Tätigkeit der Menschen erst unter ihnen eingeführt werden soll". Das Gesetz des Rechtes nun lernen wir nicht von der Natur, es entspringt vielmehr aus unserem eigenen Innern (wo es von der Psychologie aufgezeigt werden kann), kommt also nur in der Form der Idee vor. Der Inhalt aber dieser Idee ist „ein Gesetz der Wechselwirkung vernünftiger Wesen als solcher". Nicht etwa schlechthin ein Gesetz sozialer Wechselwirkung; ein solches wäre Gegenstand der Erfahrung und Thema der Naturwissenschaft; sondern: ein Gesetz der Wechselwirkung vernünftiger Wesen, gerade insoweit sie nicht Bestandteile der Natur.

sondern vernunftbegabt sind. Die natürliche Welt macht ein Reich der Ursachen und Wirkungen aus, „die Welt der Intelligenzen“ aber „ein Reich der Zwecke“.

Welches ist nun das oberste Prinzip dieses Gesetzes der Wechselwirkung vernünftiger Wesen? Fries polemisiert hier gegen den Satz Kants, der als Urrecht des Menschen die Freiheit ansetzt. Freiheit sei gar „kein Recht, sondern eine Eigenschaft, welche vorausgesetzt wird, um überhaupt erst jemanden zum Subjekte eines Rechtes machen zu können“; politische Freiheit aber eine bloße Folge der Gleichheit. Kant widerspreche sich selber. Denn wenn er als Aufgabe der reinen Rechtslehre die Beschränkung der Freiheit jedes Einzelnen zur Zusammenstimmung mit der Freiheit aller statuiere, so mache er die Rechtslehre zu einer Lehre von der Beschränkung der Rechte, und man müßte noch erst eine eigentliche Lehre von den Rechten selbst hinzusetzen.

Freiheit also ist eine Eigenschaft und zwar „das auszeichnende Eigentum des vernünftigen Willens und somit des Menschen“. Die innere Notwendigkeit dieser Freiheit setzen wir eben der Naturnotwendigkeit, deren Gesetz immer von außen her gegeben wird, entgegen, und vermöge dieser Freiheit wird an Stelle der Gleichheit der Gewalt, die in der Natur gilt, eine Gleichheit der Personen angestrebt. Der Wille des Menschen ist teleologisch frei und wagt den Kampf mit der ganzen Natur. Freilich steht auch er unter dem Naturgesetz; und das Rechtsgesetz, das ihm entspringt, ist nur eine Idee, „welcher gemäß gehandelt werden soll; denn es bleibt in der Natur zufällig, ob das Gesetz der Freiheit wirklich gilt oder nicht“. Es gibt zwei Arten von Notwendigkeit: die theoretische Notwendigkeit (= Naturnotwendigkeit), die durch das Müssen, und die praktische Notwendigkeit (= Vernunftnotwendigkeit), die durch das Sollen ausgesprochen wird. Das Müssen geht unmittelbar auf die Wirklichkeit; das Sollen dagegen sagt nicht unmittelbar aus, daß sein Inhalt auch wirklich geschieht, es bezieht sich vielmehr auf einen vernünftigen Willen als Vorschrift. — Nach diesen zwei Arten von Notwendigkeit eines allgemeinen Gesetzes teilt Fries die Philosophie in zwei große Disziplinen ein, in Physik und Ethik.*) Physik stellt

*) So bereits, achtzehn Jahre zwar, Kant in der Vorrede der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“.

Normen auf für ein Reich der Kausalität in der Natur, Ethik stellt Normen auf „für ein Reich der Zwecke in der Gemeinschaft freiwollender Intelligenzen“.

Da das Gesetz der Freiheit als Idee auftritt und sich durch das Sollen ausspricht, so gilt es als Gebot, und Fries nennt es nach Kants Vorschlag Sittengesetz oder kategorischen Imperativ. Damit es aber verwirklicht werde, bedarf es noch einer Nötigung, eine Zwanges durch physische Kraft. Diese Nötigung ist entweder eine innere: sie heißt dann Tugend und geht auf die Gesinnung und auf die Moralität der Handlungen; oder eine äußere, welche auf das Tun und auf die Legalität der Handlungen geht; diese ist das (objektive) Recht. Danach zerfällt die Ethik in Tugendlehre und reine Rechtslehre.

Die Rechtspflichten mithin, so sehr sie — im Gegensatz zu den Tugendpflichten — durch äußere Gewalt erzwungen, durch äußere Gesetzgebung und Vollziehung gewaltsam verwirklicht werden können, entspringen, wie diese, aus dem Sittengesetz in unserem Innern.

Fries ist weit davon entfernt, das Sittengesetz formal zu nehmen; er gibt ihm vielmehr einen sehr greifbaren Inhalt und stellt der Rechtsphilosophie die Aufgabe, von diesem allgemeinsten Inhalt „zum Einzelnen nach und nach durch Subsumtion herabzusteigen“. Der Inhalt des kategorischen Imperativs ist: daß „jeder die Person des anderen objektiv als einen selbständigen Zweck respektieren muß“. Der Inhalt des kategorischen Imperativs und infolgedessen das höchste Prinzip der allgemeinen Gesetzgebung ist: die Gleichheit der Personen.

Durch dieses Prinzip wird die vernünftige Wechselwirkung in der Gesellschaft überhaupt erst ermöglicht. Dieses ist im Reiche der Zwecke der Endzweck, der Zweck an sich. Das Problem der allgemeinen Gesetzgebung, die Frage nach dem, was recht sei, ist mithin zu beantworten durch den Satz: „Gleichheit ist recht“. Das Gesetz des Rechtes besagt zwar nicht, wie das Gebot der Moral, daß einer den andern behandeln soll; aber es besagt: falls einer den andern behandelt, so soll er diesen als seinesgleichen behandeln, denn „die Menschheit in jedem Menschen hat absolute Würde und ist an sich Zweck“.

Von diesem obersten Prinzip der allgemeinen Gesetzgebung leitet Fries dann fünf Einzelgesetze ab: Versprechen sollen gehalten werden,

das Eigentum soll nach dem Grundsatze der Gleichheit in der Gesellschaft verteilt werden; jede Gesellschaft soll zu einer bürgerlichen Verfassung unter öffentlichen Gesetzen und öffentlichen Gerichtshöfen zusammentreten; das öffentliche Gesetz soll einen Kodex des bürgerlichen Rechtes enthalten, dessen Prinzipien die gesetzliche Übereinkunft über die Verteilung des Eigentums und die Gültigkeit der Verträge sind; das öffentliche Gesetz soll ein Kodex des peinlichen Rechtes enthalten, dessen Prinzip die Bestrafung nach dem Rechte der Widervergeltung ist.

Diese 5 Gesetze bilden bereits den Übergang zur „Politik", zu der zweiten Frage der philosophischen Rechtslehre, zu der Hypothesis minor des logischen Schemas, zu dem Problem: Wie soll das, was wir als recht erkannt haben, in der Gesellschaft wirklich rechtens werden?

Das Mittel, die Idee des Rechts zu verwirklichen, ist für Fries die „Republik" oder „das gemeine Wesen", worunter er sowohl den Staat als auch den Staatenverein versteht, unabhängig jedenfalls von der Art seiner Verfassung. Der Staat also hat für ihn zum einzigen Zweck die Verwirklichung des Rechtsgesetzes. Alle anderen Zwecke, unter denen er vornehmlich Bildung und Wohlstand der Bürger nennt, sind diesem untergeordnet. Das Gebot der praktischen Vernunft, das Rechtsgesetz zu verwirklichen, ist der einzige Grund des Staates. Der Ursprung des Staates und seine Verfassung sind freilich zufällig, und es gibt hier keineswegs notwendige Formen. Einundderselbe gesetzmäßige Zweck kann ja durch die verschiedensten willkürlichen Mittel erreicht werden. Eine rationale Entscheidung etwa darüber, ob Monarchie, Aristokratie oder Demokratie die richtige Staatsverfassung sei, ist von der Hand zu weisen; hier zu urteilen ist lediglich Sache der Erfahrung. „Es kommt sehr wenig auf die Form der Regierung, aber sehr viel auf den Geist der Regierung und des Volkes an, um den Staat rechtlich zu konstituieren." Gleichviel wie die Verfassung eines Staates aussieht, wird man ihn nur danach zu beurteilen haben, ob der Geist seiner Regierung republikanisch oder despotisch ist; d. h.; ob er darauf gerichtet ist, das Rechtsgesetz zu verwirklichen oder nicht. Das ist die einzige prinzipielle Unterscheidung.

Was Fries der demokratischen Phrase seiner Zeit zu entgegnen hat, ist ein feines Lachen. Gewiß, sagt er, „die höchste Gewalt im

Staate kommt vom Volke: sie besteht in der Vereinigung der Kräfte der Mehrheit. Man kann also sagen: Die gesetzgebende Gewalt im Staate gehöre dem Volke. Dies bedeutet aber nicht, daß das Volk ein Recht habe, die Gesetze zu geben: Denn dies kann allein der Vernunft zukommen, und wäre das Volk imstande, Gesetze zu geben, so brauchte es fast keinen Staat mehr." Ein wechselseitiger Zwang besteht zwischen dem Regenten und dem Volke; des Regent zwingt das Volk durch seine tatsächliche Gewalt unter das Gesetz, das Volk den Regenten durch die Furcht vor der aufgeklärten öffentlichen Meinung. Die oberste Macht aber, die Souveränität, gebührt weder dem Regenten noch dem Volk. „Es mag ein Despot das Volk drücken oder Pöbel sich pöbelhaft regieren, so hat das eine vor Recht so wenig Wert als das andere. Weder in der Hand des Volkes noch in der Hand einiger aus dem Volke sollte der Idee nach die Gesetzgebung sein, sondern die Vernunft allein sollte das Gesetz geben. Dies ist die einzige wahre philosophische Antwort auf die Frage nach dem Rechte der Souveränität." Man sollte also eigentlich, wie Platon es schon gefordert, den Weisesten oder die Gesellschaft der Weisesten zu Regenten machen; womit der Erfahrung freilich sehr wenig gedient wäre; „denn wo will man diese (die Weisesten) erfragen, da im Volke, besonders im dummeren Teile desselben, jeder sich selbst dafür halten wird." Das beste wird also sein, die Regierungsfähigsten zu Regenten zu machen; und diese Regierungsfähigkeit wird am besten durch Einrichtung einer Zunft der Regierenden angezüchtet — so, wie in den Zünften der Handwerker die größte manuelle Geschicklichkeit gedieh. Wer behauptet, das Volk müsse sich seine Regenten von Rechtswegen wählen, „der kann ebensowohl bei jedem anderen Gewerbe sagen, z. B. das Tischlerhandwerk ist doch ein sehr einträgliches Gewerbe, wie kann nun das Volk es dem Zufall und der Willkür der Einzelnen überlassen, wer sich in Besitz dieser Vorteile setzt? Nein, in Zukunft wähle das Volk sich seine Tischler selbst." Freilich soll nicht die Geburt, sondern sollen Erziehung und Verdienst zur Aufnahme in die Regentenzunft berechtigen. „Erziehung" indes zu welchem Typus? „Verdienst" nach welchem Kriterium? Und wer hätte zu entscheiden, ob ein zur Zunft Kandidierender sich „verdient" gemacht hat oder nicht? Darüber und über die ganze Praxis dieser künstlichen Selektion verweigert Fries die Auskunft.

Bisher hat sich also prinzipiell ergeben: daß Gleichheit recht sei und daß der Staat das Mittel sei, zu bewirken, daß sie auch rechtens werde. Wodurch bewirkt er das? Durch positive Gesetzgebung. Es besteht also nunmehr die Möglichkeit, aus Obersatz und Untersatz den Schluß zu ziehen und zur „Kritik aller positiven Gesetzgebung" zu schreiten. In der Einleitung zu diesem dritten Teil seines Werkes legt Fries besondern Nachdruck darauf, daß von dem, was politisch geschehen muß, um das, was von Rechtswegen geschehen soll, zu ermöglichen, durchaus das zu trennen ist, was dem Geschmacke und der Willkür einzelner Völker und Regenten in der Gesetzgebung überlassen bleibt. Daher lehnt er es ab, aufklärerisch so etwas wie einen idealen Gesetzeskodex aus reiner Vernunft zu verfertigen. Er salviert sich, ein Vorkämpfer des neuen Rationalismus, gegen den alten. (Junge Köpfe von heute werfen ihm hier einen Bruderblick zu.) „Die Wissenschaft kann gar kein Gesetzbuch machen, denn fast alle Anfänge der Geschäfte sind beliebig, sie kann nur gegebene Gesetzbücher beurteilen und Vorschläge zur Verbesserung machen." So ist Fries' Rechtskritik, ganz analog seiner Erkenntniskritik, kein System, sondern eine Methode. Die naturrechtliche Aprioristik wird gerade so abgelehnt wie alle Positivisten-Irrlehre. Zweifrontenkrieg! Qual und Wonne jedes Philosophen.

Doch die Grenze, wo das von der Idee des Rechtes Gebotene aufhört und das für diese Idee Irrelevante, durch zufällige Übereinkunft Normierte beginnt, wird bei Fries mitnichten klar. Das zeigt sich besonders deutlich am Beispiel des Bevölkerungsproblems. Hierzu stellt sich Fries folgendermaßen: „Vermehrung der Bevölkerung ist in unseren Staaten ein politisch sehr wichtiger Zweck, indem dadurch der Staat als Kriegsmaschine sehr an Stärke gewinnt. Für die positiven Zwecke der Staatsverbindung ist sie aber etwas mehr Gleichgültiges; es wird besser sein, wenn wenigere gut zusammenleben, als wenn noch so viele sich schlecht zusammen behelfen müssen." Ob also die Normen, in denen positive Gesetzgebungen das Gebot der Volksvermehrung aussprechen, ob insbesondere Normen, die, wie die Abtreibungsparagraphen, eine vorsätzliche Beeinträchtigung der Volksvermehrung unter Strafe stellen, ihrem Inhalte nach berechtigt sind — diese Frage bleibt offen.

So mutet der Hauptabschnitt des Werkes weniger an wie die klare Konsequenz einer in sich geschlossenen Prinzipienlehre, als wie ein nach impressionistischen Gesichtspunkten komponiertes Potpourri ausgezeichneter Einzelbemerkungen; (was von uns aus vielleicht kein Einwand ist; wohl aber vom göttingischen Systematikerrigorismus aus, der für freien Denkstil soviel Hochmut, für einen Nietzsche die herabsetzende Bezeichnung „Künstler" und für die selige Vaganz von „Litteraten" nichts als Gift hat). Jene Kritik aller positiven Gesetzgebung" stellt also den geistreichsten, nicht den wissenschaftlich belangvollsten Teil der Friesschen Rechtslehre dar. Die Anregungen, die wir aus ihr schöpfen können, sind aphoristischen Wesens. Heben wir das Interessanteste heraus!

Psychologisch besonders fein ist die Anwendung des Gleichheitsprinzips auf die Verteilung des Eigentumes. Fries ist nicht mit kommunistischen Theoretikern zu identifizieren. Er geht davon aus, daß wir Eigentum ja nicht suchen, um unmittelbar zu besitzen, sondern um mit Genuß zu leben. Da aber die Menschen ihre Lebensreize aus ganz verschiedenen Dingen ziehen, so sei es sinnlos, die besonderen Bedürfnisse gleichmachen zu wollen, ausgeglichen werden müsse vielmehr die Zufriedenheit. Es liege ein „Widerspruch darin, jemanden zwingen zu wollen, in diesem oder dem die Freude seines Lebens zu suchen, in dies oder das seinen Genuß zu setzen, dies oder das als sein Bedürfnis anzusehen. Hier muß die Wahl einem jeden für sich überlassen bleiben." Der Grundunterschied in den Bedürfnissen der Menschen ist nun der Unterschied zwischen Ruhe und Geschäftigkeit. „Das Hauptbestreben der arbeitenden Klasse in unseren Staaten geht darauf aus, ihr ruhiges Durchkommen zu haben, und damit wird das allgemeine Ziel der meisten ausgesprochen: ohne Sorge für die Zukunft leben zu können, d. h. leben zu können, ohne denken zu müssen, sich auf mechanisches Arbeiten zu beschränken; denn freies Nachdenken als Arbeit ist den meisten die schwerste Last". Je mehr freilich jemand die Ruhe sucht, desto genügsamer muß er sein, desto weniger Genuß soll ihm zufließen. Und je geschäftiger jemand ist, desto anspruchsvoller darf er auch sein „Ein jeder soll die Früchte seiner Arbeit selbst genießen." Das ist der wirtschaftspolitischen Weisheit letzter Schluß. Wo Reichtum bei wenigen, Arbeit und Hunger bei der Masse ist, da ist die Masse zwar leichter zu leiten, denn sie wird zum Nachdenken weniger geneigt

sein und zum Mitsprechen kaum Zeit übrig haben; aber ein solcher Zustand, sagt Fries, muß dem unparteiischen Dritten „einen ekelhaften Anblick des Unrechtes und der Unterdrückung“ bieten. Ebenso ist die Knechtung fremder Völker zu verwerfen; die Kolonisation: „die größte Abscheulichkeit der neueren Politik“. Also das ökonomische Prinzip der Sklaverei und sein Korrelat, das Herrenrecht, werden aus eigentlich ä s t h e t i s c h e n Gründen abgelehnt — fast in der Art, wie gegen Ende des Jahrhunderts der (sonst, weiß Gott, nicht frieshafte) irische Denker Oscar Wilde es in seinem prachtvollen Essay „Die Seele des Menschen und der Sozialismus“ getan hat. Das Grundgebot „Gleichheit“ wird ja durch Sklaverei (in diesem nicht technischen Sinn) keineswegs notwendig verletzt, da es nicht auf mechanische Ausgleichung der Bedürfnisse, vielmehr auf gleiche Zufriedenheit abzielt. Wenn Fries an anderer Stelle das Moral-Argument geltend macht, „daß die Sklaverei die erste Forderung des Rechtes (also die persönliche Gleichheit) gänzlich vernichte“, so bezieht sich dies lediglich auf die antike und exotische Form von Sklaverei, in welcher der Sklave der persönlichen Würde entbehrte, als Sache figurierte und Eigentum eines anderen Menschen war.

Aus dem Grundsatz: „Ein jeder soll die Früchte seiner Arbeit selbst genießen“, müßte sich, sollte man meinen, eine Verdammung des Kapitalismus ergeben. Kein anderer Grundsatz war es, aus dem sechzig Jahre später F. L a s s a l l e („Offenes Antwortschreiben an das Zentralkomitee zur Berufung eines Allgemeinen Deutschen Arbeiterkongresses zu Leipzig“) seine Forderung der Produktionsgenossenschaften entwickelte. „Denn was nützen alle aufgespeicherten Reichtümer und alle Früchte der Zivilisation, wenn sie immer nur für einige wenige vorhanden sind und die große unendliche Menschheit stets der Tantalus bleibt, welcher vergeblich nach diesen Früchten greift? Schlimmer als Tantalus, denn dieser hatte wenigstens nicht die Früchte h e r v o r g e b r a c h t, nach denen sein dürstender Gaumen vergeblich zu lechzen verdammt war.“ — „Wenn d e r A r b e i t e r s t a n d s e i n e i g e n e r U n t e r n e h m e r i s t, so fällt . . . der bloße A r b e i t s l o h n überhaupt fort, und an seine Stelle tritt als Vergeltung der Arbeit: der A r b e i t s e r t r a g !“ — So Lassalle; und nicht er allein. Professor Fries aber hilft sich über derlei Konsequenzen seines eignen Ethos mit dem uralt-billigen Argument hinweg, daß Leute, welche ohne alles Geschäft nur vom Besitze

leben, immer als ein Residuum früherer Tätigkeit anzusehen seien, — ein Zynisma, mit dem dieser wirklich nicht Zynische, aber um so Ängstlichere, auch das Erbrecht rechtfertigt. Sympathisieren müssen wir wieder mit ihm, wo er sich gegen einen gewissen Zuchthaus-Sozialismus kehrt. Zwangsweise Verteilung der Arbeit durch die Regierung (wie in Fichtes philosophischem Staate) lehnt er ab, „weil jedem einzelnen alle Freiheit der eigenen Bewegung genommen werden müßte". Die Gleichheit, die hier erreicht werde, „müßte zum unausstehlichsten Drucke ausarten". Also wird an dieser Stelle das Prinzip der Freiheit einmal dem Prinzip der Gleichheit übergeordnet! Ein Mangel an Folgerichtigkeit, aber ein erfrischender.

Bedeutend hinwiederum ist die Rolle, welche die Gleichheit in der Strafrechtstheorie spielt. Hier unterscheidet Fries zwei Tendenzen die „rechtliche" und die „politische". Die rechtliche spricht zugunsten des Verbrechers; sie kommt zur Geltung, „damit nicht jede Übertretung des Gesetzes den Übertreter aller Rechte verlustig mache"; also —: der Gedanke von der Strafe als der „magna charta delinquentis". Diese rechtliche Tendenz wird wirksam für den Fall des begangenen Verbrechens und gibt ein Maß für die Grade der Strafe, die im Sinne der Gleichheitsidee nach den Grundsätzen der Widervergeltung zu bestimmen sind. Jeder Verbrecher soll dem Beleidigten Schadenersatz für ein zugefügtes Unrecht leisten und selbst um das gleiche bestraft werden, was er einem anderen widerrechtlich zufügte. Indes ist diese rechtliche Tendenz stets zu kombinieren mit der politischen. Die politische geht dahin, Verbrechen zu verhüten; die Strafe muß also auf die Gesamtheit der Bevölkerung abschreckend und auf den Verbrecher, an dem sie vollzogen wird, außerdem bessernd wirken. — Fries gehört mit dieser Lehrmeinung keineswegs zu den „Vergeltungstheoretikern". Denn er setzt weder absolutistisch die Vergeltung als G r u n d der Strafe (Grund der Strafe ist ihm vielmehr die politische N o t w e n d i g k e i t ; die Tatsache, „daß die Regierung ihre Gesetze im Staate nur durch Gewalt geltend machen kann"); noch reiht er, nach Art gewisser moderner Kompromißler, die Vergeltung unter die Straf z w e c k e ein; vielmehr ist ihm Vergeltung weiter nichts als eines unter mehreren das S t r a f m a ß normierenden Prinzipien. Er betont ausdrücklich, daß die Idee der Vergeltung nur rechtlichen, nicht sittlichen Ursprungs ist; daß sie nicht mit einer moralischen Zurechnung arbeite, welche ja metaphysische Frei-

heit (als Unabhängigkeit von der Naturnotwendigkeit!) voraussetzen würde: daß es sich vielmehr bloß um juristische Zurechnung handelt, die es mit psychologischer Freiheit, mit innerer Selbstbestimmung, zu tun hat. Die metaphysische Freiheit (bei der moralischen Zurechnung) bestünde in der Kausalität der Willkür zum Entschluß; die psychologische Freiheit (bei der rechtlichen Zurechnung) besteht in der Kausalität der Handlung durch den Entschluß. Eine sittliche Zurechnung kann sich keiner gegen den andern anmaßen: ohne eine rechtliche Zurechnung allerdings ist Strafe und somit Verwirklichung des Rechtsgesetzes überhaupt unmöglich.

In scharfen Wendungen polemisiert Fries gegen die seit Beccaria aufgekommene „Weinerlichkeit". Mitleid mit dem armen Sünder ist ihm „Albernheit und Folge von krankhafter Schwäche". „Es gibt keine fatalere Sentenz als die, daß nichts kostbarer sei als Menschenblut". Er bekämpft die „sentimentale" und fordert die „robuste" Strafmaxime. „Wer nicht Mut genug hat, gerecht und kräftig zu strafen, der lege die ganze Sache lieber in Gottes Hand nieder und verwahre sich gegen Brand, Mord und Raub durch Litaneien, Messen und Strafpredigten . . . . Gerechte Strafe darf im Staate gar nicht als ein Übel angesehen werden; nur das Verbrechen ist ein oft unvermeidliches Übel, gegen welches die Strafe als Gegenmittel gebraucht wird."

Welche Handlungen aber im Sinne der reinen Rechtslehre als „Verbrechen" anzusehen seien, erfahren wir nicht. Das Problem der Strafwürdigkeit (das freilich auch die Zunftkriminalisten der Gegenwart kaum beschäftigt) wird nicht angerührt. Während Fries im Zivilrecht den größten Wert darauf legt, die reine oder philosophische Rechtslehre von der positiven zu trennen, steht er nicht an, im Strafrecht ganz positivistisch zu verfahren und das Verbrechen zu definieren als „eine Tat, die bestraft werden soll"!

Das Werk schließt mit einigen völkerrechtlichen Betrachtungen. Sehr aktuell mutet uns die Verwerfung der Theorie vom „politischen Gleichgewicht" zwischen den europäischen Staatengruppen an. Gefordert wird ein Völkerbund. Die Gesetzgebung für den Staat selbst „kann eigentlich erst dann fest und vollständig werden, wenn eine weltbürgerliche Staatenvereinigung eingeleitet ist". Wirkliche Staatenvereinigungen seien aber nur solche, die „eine öffentliche Macht"

aufstellen und „in die Hände eines Kongresses" geben; also der Gedanke einer internationalen Polizei, als des Schwertes und Exekutivmittels eines internationalen Parlaments, bei dem die höchste Souveränität der Erde ruhte. Den Ausklang bildet ein wichtiges Bekenntnis zum ewigen Frieden. Er lautet: „Was endlich den Vorschlag zu Beendigung des Kriegführens überhaupt betrifft, so haben die Politiker, deren Zeitungen und Chroniken dann ihr jetziges Interesse verlieren müßten, diese Idee als so phantastisch und absurd in Ruf gebracht und den Krieg als ein notwendiges Übel dem Schutze aller Gutdenkenden empfohlen, wenigstens der Vorsehung, so daß man kaum zugunsten der Vernichtung desselben sprechen darf. Doch ist in der Tat die Forderung, allmählich auf die Vernichtung des Krieges hinzuwirken, gar nicht idealistischer als die, eine gute Polizeiordnung in einem Lande einzuführen. Diejenigen, welche diese Idee für unnütz halten, urteilen eben wie ein Lissaboner oder Römer, welcher es für unmöglich halten wollte, dem Meuchelmorde, Diebstahl und der Bettelei auf den Straßen einer großen Stadt Einhalt zu tun. Nur daß wir jenem eben noch kein Berlin zur faktischen Widerlegung aufweisen können."

1848, fünf Jahre nach Fries' Tode, hat sein bedeutendster Schüler, Ernst Friedrich Apelt, unter dem Titel „Politik oder philosophische Staatslehre" die Aufzeichnungen seines Lehrers herausgegeben, zu denen sich im Laufe von vier Jahrzehnten die „philosophische Rechtslehre" erweitert hatte. Dies posthume Werk enthält eine Fülle neuer psychologischer und geschichtlicher Aperçus, aber die Rechtsphilosophie ist fast ganz unverändert geblieben und größtenteils sogar wörtlich in der Fassung von 1803 übernommen.

Ziehen wir das Resümee, so ergibt sich, daß die reine Rechtslehre des Fries weit davon entfernt ist, das philosophische Ideal der Friesianer zu erfüllen, nämlich gleich der Mathematik „evidente Wissenschaft" zu sein. Die Kardinalaufgabe wissenschaftlicher Rechtsphilosophie: ein oberstes Prinzip aller Normenkritik zu finden, das weder dem Vorwurf des Dogmatismus noch der Gefahr der Unanwendbarkeit ausgesetzt wäre, bleibt nach wie vor ungelöst. Die Idee der „Gleichheit", die Fries als oberstes Prinzip der allgemeinen Gesetzgebung aufstellt, ist keineswegs teleologisch notwendig, keineswegs in der unmittelbaren Erkenntnis der reinen Vernunft zu deduzieren, keineswegs ein metaphysischer Grundsatz, allenfalls ein Lehr-

satz. Dann aber muß er bewiesen werden. Keine vornehmtuende Spitzfindigkeit kann aus der Welt schaffen, daß der Satz „Ihre Würde gibt jeder Person den gleichen absoluten Wert mit jeder andern“ ein willkürliches spirituelles Dekret, ein Dogma ist. Man kann es annehmen, aber Vernunft zwingt nicht dazu. Naturwissenschaft lehrt die eiserne Wahrheit von der Ungleichheit der Menschen. Wertender Wille unterscheidet niedere und edlere Rasse: nicht bloß den Neger und den Weißen, — auch (aber „auch“ verringert das Gewicht der Sache): den Bürger und den Geistigen. Es ist philosophisch unzulänglich, ohne Beweis als vernunftnotwendig ein Sittengesetz aufzustellen, das eine Nivellierung dieser Ungleichheiten zum Inhalt hat. Und es ist um so unzulänglicher, je furchtsamer man sich hütet, die letzte Konsequenz aus diesem Sittengesetz zu ziehen: den Kollektivismus.

Bedeutet also der ausgegrabene Fries in der Hauptsache einen Fortschritt gegenüber dem heutigen Stand rechtsphilosophischen Denkens? Man wird diese Frage verneinen müssen. Freilich wird man auch die andre Frage: ob das Rechtsphilosophieren seit Fries in der Hauptsache denn Fortschritte gemacht habe, ehrlichen Herzens nicht bejahen können. Wer von zeitgenössischer deutscher Rechtsphilosophie spricht, denkt in erster Linie an Rudolf Stammler. Da ist es nun ganz spaßig, zu beobachten, daß es kaum einen einzigen unter den epochalen Gedanken Stammlers gibt,*) der nicht bei Fries bereits vorkäme. Zunächst in der Methode: Beide bekämpfen den Empirismus, der die Frage nach der inhaltlichen Berechtigung der Normen entweder im Prinzip zurückweist oder aus der Erfahrung durch geschichtliche und vergleichende Forschung zu beantworten sucht. Beide bekämpfen aber auch das Naturrecht alten Schlages, das wähnt, aus reinen Begriffen a priori ein ideales Gesetzbuch konstruieren zu können für alle Zeiten und Länder. Wenn Stammler formale und zeitlich bedingte Rechtssätze unterscheidet, so spricht Fries von notwendigen und zufälligen Rechtssätzen. Beide trennen mit aller Schärfe die Erkenntnis des Seienden von der Erkenntnis des Seinsollenden; der Stammlerschen Differenzierung zwischen

*) Man studiert sie wohl immer noch am gründlichsten in seinem aufregenden Werke „Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung“ (2. Auflage, 1906).

kausaler und teleologischer Betrachtung entspricht die Friessche zwischen Physik und Ethik. Beide erkennen, daß rechtskritische Wissenschaft nicht möglich ist ohne Stabilierung eines gesellschaftlichen Endzwecks; beide leiten diesen Endzweck aus einem in der geistigen Organisation des Menschen wurzelnden Sittengesetz ab. Beiden bedeutet dieser Endzweck nicht ein in der Natur zu verwirklichendes, von bestimmten sozialen Inhalten erfülltes Ziel, sondern eine regulative Idee; beiden ist die Kritik aller positiven Gesetzgebung oder die Lehre von dem richtigen Rechte nicht System, sondern Methode. Beide geben auch dem Sittengesetz einen Inhalt und zwar den gleichen: nämlich alle Individuen als Zwecke an sich, als Wesen von absoluter persönlicher Würde anzusehen. Und was besagen die „allgemeinen Gesetze", die Fries diesem obersten Prinzip subsumiert, anderes als die Stammlerschen „Grundsätze des Achtens und Teilnehmens"? Auch Stammler, so hartnäckig er behauptet, den kategorischen Imperativ rein formal zu verwenden, legt ihn tatsächlich aus als das Gebot der Gleichheit. Und der soziale Endzweck findet bei beiden Denkern nicht bloß eine beinahe identische F o r m e l — mit der „Gemeinschaft freiwollender Intelligenzen" und der „Gemeinschaft freiwollender Menschen" verbinden beide vielmehr auch denselben B e g r i f f. Fries sowohl wie Stammler gebrauchen „frei" weder im kausalen noch im politischen, sondern im teleologischen Sinn. „Freies Wollen" bedeutet bei beiden: objektiv gültige Zwecksetzung, Bewirken des von der Vernunft als notwendig Erkannten, — in Unabhängigkeit von den subjektiven Naturtrieben.

Zum berüchtigten Problem der Willensfreiheit also nehmen beide gleichfalls dieselbe Stellung ein: sie sind Deterministen und lehnen die Freiheit als Gegensatz zur kausalen Notwendigkeit, als mystische Ursache der Willkür zum Entschlusse ab, konstatieren aber die Freiheit, Zwecke zu setzen und wählend nach diesen zu handeln, und postulieren sie somit als Ursache der durch Entschluß vollzogenen Tat. Übrigens trennen sie beide Moral und Recht, entsprechend der Disjunktion zwischen Gesinnung und Handlung, und fordern schließlich auch beide als Kriterium der inhaltlichen Richtigkeit einer Rechtsnorm nicht Majorität, sondern Objektivität; also die Autorität (überpersönlicher) Vernunft.

Diese Familienähnlichkeiten zweier philosophischer Nachkommen Kants erscheinen vielleicht nicht sonderlich seltsam. Aber da

die Ähnlichkeit sich öfters auch gerade in den Abweichungen von Kant offenbart und da sich teilweise sogar Übereinstimmung in der Formulierung findet (wörtliche Übereinstimmung!), so muß man doch sagen: man steht hier vor etwas Auffallendem und Merkwürdigem, vor einem Kuriosum in der Geschichte der Philosophie; über Plagiatverdacht ist Stammler, dieser glänzende Kopf und (trotz seinen Irrtümern) einer der größten Deutschen, völlig erhaben. Als ich, vor zehn Jahren, Franz von Liszt auf diese erstaunlichen Kongruenzen aufmerksam machen durfte, erzählte er mir von einer ähnlichen Parallelität zwischen gewissen Ausführungen Karl Lamprechts und Auguste Comtes — die Lamprecht erst hinterher entdeckte. Stammler nun kannte Fries; denn er zitiert ihn. Dennoch: selbst ein Geringerer als Stammler hätte dergleichen Anleihen nicht nötig. Übrigens sollen auch die Verschiedenheiten zwischen ihm und Fries nicht unerwähnt bleiben. Daß Fries die materialistische Geschichtsauffassung nicht widerlegen konnte, versteht sich von selbst, da Marx und Engels sie erst nach seinem Tode begründeten. Eine Divergenz liegt freilich vor in der Ansicht über die praktische Bedeutung der reinen Rechtslehre; während Fries diese für den Richter ablehnt, bemüht sich Stammler, zu zeigen, wie sie auch auf das positive Recht angewandt werden müsse, wie die Judikatur das Gesetz unter dem Gesichtspunkt des sozialen Endzwecks zu interpretieren habe. Ein zweiter Unterschied besteht darin, daß Fries eine etwas kleinere Reihe von Gesetzesinhalten als zufällige, zeitliche, empirische auffaßt; daß bei Stammler das Formal-Methodische der Rechtskritik noch schärfer betont wird: aber darzutun, wie sich aus rein formalen Sätzen Maximen für die Kritik des Inhalts positiver Normen ableiten lassen, das gelingt leider auch Stammler nicht. Die Abweichungen zwischen den beiden Rechtsphilosophien sind daher nebensächliche. Wer dies geistesgeschichtliche Kabinettstück und Musterbeispiel einer Konformität zweier Nichtzeitgenossen noch genauer überprüfen will, der bediene sich der Lupe, durch die (in den „Abhandlungen der Fries'schen Schule", Neue Folge III, 4) Georg Fraenkel es betrachtet hat; ich empfehle diese Lupe um so lieber, als ich sie selbst nicht benutzt habe, ja von ihrer Existenz erst soeben erfahre, während des Abschlusses meiner eigenen Betrachtung.

Wir sind demnach im Prinzip heute nicht weiter als vor hundert Jahren — ein Tatbestand, den wir der dauernden Alleinherrschaft

der lieben Historischen Schule zu verdanken haben, jener (als Reaktion gegen dogmatisch spintisierende Naturrechtlerei) zwar verständlichen, darum aber nicht verzeihlichen, vielmehr geradezu verruchten Richtung, welche die Tätigkeit des Denkens durch subalterne Sammelbeflissenheit, durch Faktahamsterei ersetzt hat und uns auf unsere leidenschaftliche Frage: „was sollen wir tun?" — in aller Gemütsruhe vorerzählt hat, was früher einmal und anderswo andere taten. Noch heute ist ja an den Hochschulen die Rechtswissenschaft vom Bacillus historicus stark verseucht, und wir können uns folglich nur freuen, wenn die wenigen Ärzte, die ihn auszurotten bestrebt sind, Sukkurs erhalten. Müssen uns angesichts der starken Verbreitung der Seuche sogar freuen, wenn dieser Sukkurs von einem Toten kommt. Fries rief: „Über Gelehrsamkeit verlieren wir den Geist" und: „Wir werden hier das Gute nicht schaffen, bevor wir nicht den Wissenschaften des Selbstdenkens die Herrschaft wiedergeben, anstatt daß bei uns das Gedächtnis und die Tabellen regieren". Auch äußerte er Kostbares über den „denjenigen, der die Rechtslehre als Geschäfte treibt". So wenig also der unbefangene Jünger kritischer Jurisprudenz bereit sein wird, in das Triumphgeziрp der Neo-Friesianer einzustimmen, so wenig wird er doch, nach gewissenhafter Prüfung, dazu neigen, dem einmal Auferstandenen ein erneutes Begräbnis zuteil werden zu lassen.

XIII.

Kritisches Verzeichnis der philosophischen Schriften Holbachs.

Von

Dr. Hubert Röck in Innsbruck.

1.

Das Système de la nature erblickte das Licht der Öffentlichkeit im Jahre 1770. Obschon die auf dem Titelblatt figurierende und durch ein darauf folgendes „Avis" des ungenannten Herausgebers näher bekundete Autorschaft des seit 1760 im Grabe ruhenden Mirabaud von Anfang an keinen Glauben fand, der wirkliche Autor vielmehr von Anfang an hinter denen um den „Baron", zumal in der Person Diderots, gewittert wurde, kam es damals gleichwohl keinem in das Geheimnis Uneingeweihten in den Sinn, auf Holbach selbst den geringsten Verdacht zu werfen.

Abbé Morellet spricht in seinen Memoiren (Paris 1821—22) von zehn Eingeweihten und zählt als solche außer sich auf: Marmontel, Saint-Lambert, Suard, Chastellux, Roux, Darcet, Raynal, Helvetius (I. 133). Das wären indes bloß neun. Auch sonst stimmt die Liste nicht. Jedenfalls haben wir sie durch Diderot, die Brüder Naigeon[1]), Lagrange[2]), Grimm, Meister und wahr-

[1]) Wo im folgenden einfach von Naigeon die Rede ist, betrifft es immer Naigeon den Älteren, Jacques André Naigeon (1738—1810), Holbachs Mitarbeiter. Näheres über Naigeon den Jüngeren bei Damiron, Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle (Paris 1858) II. 381.

[2]) Nicht der Mathematiker Lagrange (1736—1813), wie man nicht selten, so bei Lange, Geschichte des Materialismus (Reclam) I. 476, fälsch-

scheinlich auch durch Lalande[3]) zu vervollständigen. Morellet fährt dann fort: „Avant la mort du baron, aucun de nous n'avait confié à l'autre ses connaissances sur ce point, quoique chacun pensât bien que les autres en savaient autant que lui. L'idée du danger qu'eût couru notre ami par une indiscrétion imposait silence à l'amitié la plus confiante; et j'ai cru qu'un secret si religieusement gardé est un fait qui, honorant la philosophie et les lettres, méritait d'être conservé."

Wenn nicht Eingeweihte nach dem im Jahre 1789 erfolgten Tode Holbachs das Geheimnis aus eigenem Antriebe verlautbart hätten, wäre der Nachwelt die Wahrheit darüber bis heute verborgen geblieben.

Mit welchem Behagen mag Holbach daher in Abbé Galianis aus Neapel vom 21. Juli 1770 an ihn gerichteten Briefe die Stelle gelesen und wieder gelesen haben: „J'ai vu le Système de la nature; c'est la ligne où finit la tristesse de la morne et sèche vérité, au delà commence la gaieté du roman. Il n'y a rien de mieux que de se persuader que les dés sont pipés[4]). Cette idee en enfante mille autres, et un nouveau monde se régénère. Ce monsieur Mirabaud est un vrai abbé Terray de la métaphysique. Il fait des réductions,

---

licherweise angegeben findet, sondern Holbachs Hauslehrer Lagrange, Übersetzer von Lucretius und Seneca ins Französische. Die Lucretius-Übersetzung erschien 1768; die von Lagrange nicht vollendete Seneca-Übersetzung erschien nach seinem Tode, vollendet und zusammen mit Diderots Essai sur la vie de Sénèque herausgegeben von Naigeon (vgl. Rosenkranz, Diderots Leben und Werke. Leipzig 1866, II. 352; Franck, Dictionnaire des sciences philosophiques, Paris 1875, „Naigeon").

[3]) Ich schließe dies aus folgender Angabe in dem 1803 anonym erschienenen Buche „Der Triumph der Philosophie im achtzehnten Jahrhundert" (verfaßt von Joh. Aug. Starck, vgl. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl. XI. 736) über das Système de la nature: „Auch Lalande, der, da er selbst zu den Adepten gehörte, auch von den eigentlichen Verfassern solcher Werke, die aus dieser Clique hervorgingen, unterrichtet sein konnte, schreibt dieses Buch dem Baron von Holbach zu und präkonisiert die in demselben vorgetragene Moral als la plus sublime, la plus pure et la plus éloquente." S. Journal des Débats du 15. Pluv. l'An VIII. de la Republique." Bd. I. S. 232.

[4]) Die Geschichte von den Dés pipés erzählt bei Morellet, Mémoires I. 131; nacherzählt bei Damiron, Mémoires, I. 168, Rosenkranz, Diderots Leben und Werke, II. 58.

des suspensions, et cause la banqueroute du savoir, du plaisir et de l'esprit humain. Mais vous allez me dire qu'aussi il y avait trop de non-valeurs; on était trop endetté; il courait trop de papiers non réels sur la place. C'est vrai aussi, et voilà pourquoi la crise est arrivée."

Zu den Worten „Ce monsieur Mirabaud" machen Lucien Percy und Gaston Maugras, deren Ausgabe von Galianis Briefen[5]) ich benutze, die Anmerkung: „L'abbé feint d'ignorer qu'il s'agit de d'Holbach lui-même, et il en profite pour lui dire quelque malices." Das ist ein Irrtum ihrerseits. Was Galiani vorbringt, sind seine offenen Gedanken über den ihm ebenso fremden als unsympathischen „Herrn Mirabaud"; versteckte Bosheiten gegen Holbach liegen nicht darin. Er hat eben nicht zu den Eingeweihten gehört, ebensowenig wie Voltaire und Friedrich der Große und ebensowenig wie Madame d'Épinay, an die er schreibt: „J'ai feuilleté le Système de la nature. Il me paraît de la même main qui a fait le Christianisme dévoilé et le Militaire philosophe. Il est trop long. Il ne paraît pas écrit de sang-froid, et c'est un grand défaut, car on croirait que l'auteur n'a pas tant besoin de persuader les autres que de se persuader soi-même[6]). — J'ai le coeur saisi d'effroi sur la levée de boucliers que le clergé a faite contre le Système de la nature. Ces gens-là ont le nez fin. Assurément ils connaissent l'auteur, ou ils s'en doutent; ils l'indiqueront, on le sacrifiera"[7]). So wird kein Eingeweihter weder an eine Eingeweihte noch an eine Uneingeweihte schreiben. Gleich den übrigen Uneingeweihten erschien Holbach seinem neapolitanischen Freunde nur als „maître d'hotel der Philosophie" und wollte ihnen als nichts anderes erscheinen. Wie gut ihm die Verstellung bei Galiani gelungen ist, erhellt aus dessen Brief an ihn vom 7. April 1770, worin es heißt: „Que faites-vous, mon cher Baron? Vous amusez-vous? La Baronne se porte-t-elle bien? Comment vont vos enfants? La philosophie, dont vous êtes le maître-d'hotel, mange-t-elle toujours d'un si bon appétit?"

[5]) L'Abbé Galiani, Correspondance avec Madame d'Épinay, Madame Necker etc. etc. (Paris 1881).

[6]) Brief vom 30. Juni 1770.

[7]) Brief vom 8. September 1770.

2.

Aber auch nach Holbachs Ableben sickerte die Wahrheit über seine philosophische Schriftstellerei und deren Umfang erst allmählich in die Öffentlichkeit durch. Sogar ein so findiger literarischer Detektive im Dienste der Kirche wie Abbé Barruel zeigt in seinen Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme (London 1797—1803) noch keine Spur einer Ahnung davon und die gelehrte Gesellschaft seiner deutschen Übersetzer gleichfalls nicht. So heißt es in dem 1800 erschienenen ersten Bande der deutschen Ausgabe über Holbach: „Ferner gehört auf diese Liste der deutsche Baron Holbach, der, weil er nichts Besseres tun konnte, ihnen sein Haus hergab. Dieser Mann passierte in Paris für einen Liebhaber und Gönner der Künste. Die Verschworenen trugen große Sorge, ihm diesen Ruf zu verschaffen. Es war für sie eine Ausflucht mehr, sich bei ihm ohne Verdacht versammeln zu können. Da er nicht Schriftsteller wie die anderen Verschworenen sein konnte, so wurde er ihr Mäzen" (S. 349). Mit desto größerer Selbstgewißheit wird Diderot als Hauptschuldiger hingestellt. Barruel sagt: „Diderot hatte dieses berühmte Système nicht allein fabriziert. Um dies Chaos der Natur zusammenzusetzen, die ohne ein denkendes Wesen den denkenden Menschen schuf, hatte er sich zwei andere Sophisten zugesellt, die ich nicht nennen will, weil ich zu der Zeit, wo ich von dieser Anekdote unterrichtet wurde, noch nicht genug Wichtigkeit in die Namen dieser elenden Helfershelfer setzte, um jetzt gewiß zu sein, mich ihrer richtig zu erinnern. Was aber den Diderot betrifft, so bin ich ganz gewiß, daß er es war, denn ich kannte ihn schon damals. Er war es, der das Manuskript verkaufte, damit es außerhalb Frankreichs gedruckt werde. Der Preis war hundert Pistolen. Ich weiß dieses von dem Menschen, der sie ausgezahlt hatte und der es mir zu einer Zeit gestand, wo er besser diese Gesellschaft von Ungläubigen hatte kennen lernen" (S. 194).[8])

Gegenwärtig besteht über Holbachs Autorschaft am Système de la nature bei einigermaßen Unterrichteten wohl kein Zweifel mehr. Wie hartnäckig sich falsche Angaben trotzdem erhalten, sei an den Kirchenhistorikern Herzog-Koffmane und Hergenröther-

[8]) Man vergleiche ferner Bd. II (der deutschen Ausgabe) S. 28, 157, 171 f., 182, 193.

Kirsch vor Augen gestellt. Bei den ersten heißt es: „Nicht besseren Geistes war ein anderes atheistisches Buch: Le système de la nature. 1770 erschienen, dessen Verfasser man niemals hat ermitteln können ... Es kam aus dem wüsten Kreise, den der deutsche Baron Holbach in Paris um sich sammelte."[9]) Bei den zweiten heißt es: „In dem System der Natur (1770) von Lagrange ward ... alles Höhere der vergötterten oder richtiger vertierten Menschheit entzogen."[10])

Um so unorientierter ist man bei uns auch in gelehrten Kreisen über die andern Holbach mit Recht oder Unrecht beigelegten Schriften geblieben. Im allgemeinen verhält es sich damit noch immer kaum besser als um die Mitte des vorigen Jahrhunderts, wo Karl Rosenkranz gespöttelt hat: „Man glaubt schon überflüssig viel Gelehrsamkeit zu zeigen, wenn man erzählt, daß nicht Mirabeau, sondern wahrscheinlich Holbach Verfasser des Système de la nature sei und wenn man auf dieses Werk aus Goethes Biographie heraus verwerfende Seitenblicke fallen läßt."[11])

Lange befaßt sich mit der „Bibel des gesamten Materialismus" ziemlich eingehend, obschon für einen Geschichtschreiber des Materialismus durchaus nicht eingehend genug; bezeichnenderweise nimmt bei ihm die Darstellung von Kants Kritizismus einen viel breiteren Raum ein. Von den andern Schriften Holbachs erwähnt er eine einzige mit Namen: Le bon sens. Im übrigen werden wir lediglich auf „Rosenkranz, Diderot, II S. 288 u. f." verwiesen, wo weder ein vollständiges Verzeichnis der philosophischen Schriften Holbachs gegeben wird noch gegeben werden soll. Dafür klingt der erste Band der Geschichte des Materialismus in die wörtliche Wiedergabe der Hauptstellen von Goethes Urteil über das Système de la nature aus.[12])

Hettner sagt: „Das Système de la nature ist das hervorragendste Buch Holbachs. Eine Reihe anderer Schriften, es zu schützen und weiter auszuführen, sind von demselben Verfasser, doch ist es nicht

---

[9]) Abriß der gesamten Kirchengeschichte, 2. Aufl. (Leipzig 1892), II. Bd., 1. Abt., S. 516.

[10]) Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, 4. Aufl. (Freiburg i. B. 1909), III. Bd., S. 661; vgl. auch S. 662.

[11]) Studien, zweiter Teil (Leipzig 1844), S. 125.

[12]) Geschichte des Materialismus (Reclam), I. 476 u. 549.

leicht, sie mit Sicherheit zu erkennen, da sie immer ohne Holbachs Namen und mit falschem Druckort erschienen." Allerdings ist dies nicht leicht. Hettner hat es sich dennoch sehr leicht gemacht, indem er fremde Angaben kritiklos wiederholt. So genügt ihm das Zeugnis Voltaires, um den Christianisme dévoilé Holbach ab- und Damilaville zuzuerkennen. Wenn er die Contagion sacrée Holbach ab- und Naigeon zuerkennt, geschieht es im Vertrauen auf die Richtigkeit einer Vermutung Damirons hin. Über den wichtigen Essai sur les préjugés schweigt er gänzlich, obschon er ihn bei Quérard, dem er hauptsächlich nachschreibt, verzeichnet gefunden hätte. Dafür ermangelt er nicht, auf das Système de la nature aus Goethes Biographie heraus verwerfende Seitenblicke fallen zu lassen.[13])

Höffding beschränkt sich auf eine kurze Würdigung des Système de la nature. Anderer Schriften Holbachs gedenkt er überhaupt nicht.[14])

Überweg-Heinze wissen anzugeben: „Holbach **soll** anonym außer dem Système de la nature eine Reihe von Schriften verfaßt haben, die sich gegen supranaturalistische Doktrinen richten, insbesondere Lettres à Eugénie (1768), Examen crit. sur la vie et les ouvrages de St. Paul (1770), Le bon sens (1772), La politique naturelle (1773), Système social (1773), Eléments de la morale universelle (1776), L'éthocratie ou le gouvernement fondé sur la morale universelle (1776). Einige öfters Holbach zugeschriebene, direkt gegen die christliche Theologie gerichtete Schriften haben andere Verfasser, wie Damilaville und Naigeon."[15]) Wohlgemerkt: **„Soll"!** Sicher wäre es demnach nicht. Ferner wäre dagegen zu bemerken: Erstens, genannte Schriften richten sich nicht gegen „supranaturalistische Doktrinen" allein. Zweitens, sie richten sich teilweise „direkt gegen die christliche Theologie". Drittens, welche „direkt gegen die christliche Theologie" gerichteten Schriften sollen von Damilaville und Naigeon sein und warum nicht von Holbach? Viertens, die Eléments de la morale universelle sind nicht

[13]) Geschichte der französischen Literatur im achtzehnten Jahrhundert, fünfte Aufl. (Braunschweig 1894), S. 363.

[14]) Geschichte der neueren Philosophie (Leipzig 1895), Bd. I, S. 540—545.

[15]) Grundriß der Geschichte der Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, 11. von Frischeisen-Köhler besorgte Auflage (Berlin 1914), S. 255.

1776, sondern als opus postumum „refondu et mis au jour par Naigeon“ erst 1790 erschienen.[16]) Offenbar handelt es sich um eine Verwechselung mit der 1776 erschienenen Morale universelle, einer Hauptschrift Holbachs, von der die Eléments ein Auszug sind. Fünftens, der Untertitel der Éthocratie lautet in Wirklichkeit nicht „le gouvernement fondé sur la morale universelle“, sondern „le gouvernement fondé sur la morale“.

Jodl weiß gar zu berichten: „Holbach schreibt sein Système social, Lambert verfaßt einen Catechisme universel . . ., ein unbekannter Verfasser eine Morale universelle.“ Dem gelehrten Geschichtschreiber der Ethik ist es also verborgen geblieben, daß Système social und Morale universelle von dem nämlichen Verfasser herrühren, was sich bei ihm um so wunderlicher ausnimmt, als er in einer Anmerkung hinzufügt: „Diderot wünschte die Morale universelle in den Händen seiner Kinder. Und selbst Damiron von seinem so entgegengesetzten Standpunkt aus hat warme Worte über ihre sittliche Anschauung.“[17]) Denn Damiron nimmt am angegebenen Orte (S. 196 des 1. Bandes seiner Mémoires) ausdrücklich auf die Morale universelle als eine Schrift Holbachs Bezug. Außer dem Système de la nature scheint Jodl überhaupt keine Schrift Holbachs jemals im Original vor Augen gehabt zu haben.

Eisler wäre nicht der oberflächliche Kompilator, der er ist, wenn er nicht, Überweg-Heinze abschreibend, auch die Éléments de la morale universelle verzeichnet hätte, natürlich mit Beifügung der falschen Jahreszahl 1776 und mit Verschweigung der Morale universelle.[18])

3.

Solchen lückenhaften, unsicheren, irrtümlichen Angaben gegenüber soll hier festgestellt werden, daß wir Holbach die ihm sonst beigelegten philosophischen Schriften, wenigstens sämtliche Hauptschriften, aus äußeren und inneren Gründen mit derselben Sicherheit wie das Système de la nature zuerkennen dürfen.

Grimm-Meisters Correspondance littéraire, philosophique et critique, die im Jahrgang 1789 die früheste authentische Kunde über

---

[16]) Quérard, La France littéraire, IV. 118.

[17]) Geschichte der Ethik, 2. Aufl. (Stuttgart und Berlin 1906), I. 483, 669.

[18]) Philosophen-Lexikon (Berlin 1912), Artikel „Holbach“, S. 276 f.

Holbachs Autorschaft am Système de la nature in einem Nachruf Meisters auf den eben Verstorbenen enthält, bezeugt zugleich dessen Autorschaft am Système social und an der Morale universelle.

Nachdem man einmal soviel erfahren hatte, ergab sich Holbachs Autorschaft an der Politique naturelle, an der Éthocratie und an einer Reihe von andern Schriften zur Genüge aus inneren Gründen. Doch ist die Drucklegung der Correspondance erst 1812 erfolgt und die deutsche Übersetzung ist gar erst 1820—23 erschienen, was zur Folge hatte, daß Meisters Nachruf auf Holbach vor diesen Jahren in weiteren Kreisen nicht bekannt geworden war.

Ein anderer Gewährsmann, der die Wahrheit wissen konnte und, soweit er sie wußte, sagen wollte und sagte, ist der Abbé Morellet. Die betreffende Stelle in seinen Mémoires (Paris 1821—22) lautet: „Le baron d'Holbach, ainsi que le public l'a su depuis, était l'auteur du Système de la nature, et de la Politique naturelle, et du Christianisme dévoilé, et l'éditeur des ouvrages de Boullanger et de la plupart des écrits imprimés chez Marc-Michel Rey, libraire d'Amsterdam (I. 133)."

Wenn Morellet sich mit der Anführung von drei Titeln begnügt, so folgt daraus nicht, daß er um Holbachs Autorschaft an andern Schriften nichts oder nichts Bestimmtes gewußt hätte. Ein vollständiges Verzeichnis der philosophischen Schriften Holbachs zu geben, lag ebensowenig in seiner Absicht wie in der Absicht Meisters. Zu beachten ist allerdings seine Unterscheidung zwischen Holbach dem „auteur" und Holbach dem „editeur", dem „editeur de la plupart des écrits imprimés chez Marc-Michel Rey, libraire d'Amsterdam". Denn sie gibt der Vermutung Raum, daß er Holbach bei Schriften, die dieser wirklich verfaßt hat, bloß für den Herausgeber gehalten zu haben scheint. Der Anteil, den Holbach an der Mehrzahl (la plupart) der gewissen bei Rey in Amsterdam erschienenen Schriften als Autor hat, ist aber zweifellos viel bedeutender als sein Anteil als Herausgeber. So ist die Contagion sacrée, ou l'histoire naturelle de la superstition, trad. de l'anglais, Londres (in Wahrheit Amsterdam bei Rey) 1768, keine Übersetzung aus dem Englischen und zwar, laut avertissement, der Autoren Trenchard und Gordon, sondern Holbachs eigene Arbeit und als solche ihm

schon von Barbier[19]) zuerkannt, so richtig es ist, daß John Trenchard (1669—1723), dessen Sekretär Thomas Gordon (1684—1750) war, eine Natural history of superstition (1709) geschrieben hat.[20])

Holbachs Selbstzeugnis für seine Autorschaft am Système social, wenngleich ein verstecktes, doch einem offenen unter den gegebenen Verhältnissen an Gewicht gleichkommendes, liegt in der Angabe auf dem Titel der Schrift: „Par l'Auteur du Système de la Nature".

Ein verstecktes Selbstzeugnis Holbachs für seine Autorschaft an vier andern Hauptschriften liegt in folgender „Note de l'Éditeur" am Schluß des 3. Kapitels des 1. Teils vom Système social: „Le peu de liaison. ou même l'incompatibilité totale des Principes Religieux et des Principes de la vraie Morale, ont été solidement prouvés dans un grand nombre d'ouvrages modernes, & surtout dans le Système de la Nature, publié en 2 vol. in —8 1770; dans le Christianisme dévoilé in 8⁰ 1766; Lettres à Eugenie 2 vol. 8⁰ 1768; La contagion sacrée 2 vol. 8⁰ 1768; Essai sur les préjugés in —8⁰ 1770, etc."

Ein verstecktes Zeugnis Diderots für die Identität des Autors des Bon sens mit dem Autor des Système de la nature liegt in seiner Äußerung: „J'aime une philosophie claire, nette et franche, telle qu'elle est dans le Système de la nature est plus encore dans le Bon sens."[21])

Weitere versteckte Zeugnisse für Holbachs Autorschaft oder Mitautorschaft an mehreren Schriften enthalten zwei Briefe Diderots an Sophie Volland.

Im ersten aus Grandval, Holbachs Landsitz, vom 24. September 1767 datierten Briefe teilt Diderot der Freundin die Titel von einem halben Dutzend soeben eingetroffener Novitäten des Büchermarktes mit, dazu bemerkend: „Ich habe nur das letzte gelesen. Es ist eine ziemlich hübsche Anzahl von guten Späßen, ertränkt in einer viel größeren Anzahl von schlechten. Das ist das Futter, meine Damen.

---

[19]) Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes, I. (Paris 1806) p. 118, No. 936. Vgl. auch Quérard, La France littéraire, IV. 118.

[20]) J. M. Wheeler, Biographical dictionary of freethinkers (London 1889), p. 317 & 154.

[21]) Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvetius intitulé L'Homme (Diderot, Oeuvres compl. vol. II. p. 398).

das Sie bei Ihrer Rückkehr erwartet. Ich weiß nicht, was aus dieser armen Kirche Jesu Christi wird, noch aus der Prophezeiung, die besagt, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden." Die Titel lauten: l'Esprit du clergé, les Prêtres démasqués, le Militaire philosophe, l'Imposture sacerdotale, des Doutes sur la religion, la Theologie portative. Nicht außer acht zu lassen ist, daß Sophie Volland in das Geheimnis der philosophischen Schriftstellerei Holbachs uneingeweiht und daß das Système de la nature noch nicht erschienen war.

In den Angaben über die einzelnen Schriften folge ich Assézat et Tourneux (Diderot, Oeuvres complètes, vol. XIX. p. 246).

1. L'Esprit du clergé, ou le Christianisme primitif vengé des entreprises et des excès de nos prêtres modernes, traduit de l'anglais (de J. Trenchard et de Th. Gordon, et refait en partie par le baron d'Holbach); Londres (Amsterdam, M. M. Rey) 1767, 2 vol. in —8⁰. — Note manuscrite de Naigeon le jeune: „Ce livre a été traduit et corrigé par le Baron, ensuite par mon frère, qui l'a athéisé le plus possible."

2. Les Prêtres démasqués, ou des Iniquités du clergé chrétien (ouvrage traduit de l'anglais et refait en grande partie par le baron d'Holbach); Londres (Amsterdam, M. M. Rey) 1768, in —8⁰.

3. Le Militaire philosophe, ou Difficultés sur la religion proposées au P. Malebranche; Londres (Amsterdam M. M. Rey) 1768, in —8⁰. Ouvrage refait en grande partie par Naiegon, sur un manuscrit intitulé: Difficultes sur la religion proposées au P. Malebranche. Le dernier chapitre est du baron d'Holbach.

4. De l'Imposture sacerdotale, ou Recueil de pièces sur le clergé, traduit de l'anglais (par le baron d'Holbach); Londres (Amsterdam, M. M. Rey) 1767, in 8⁰.

5. Doutes sur la Religion, suivis de l'Analyse du Traité théologi-politique de Spinosa (par le conte Boulainvilliers); London 1767, in —12. Le premier de ces ouvrages est regardé comme étant de Guéroult de Pival.

6. Theologie portative, ou Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne, par l'abbé Bernier (c'est-à-dire par le baron d'Holbach); Londres (Amsterdam, M. M. Rey) 1768, in —8⁰.

Der zweite aus Paris vom 22. November 1768 datierte Brief Diderots an Sophie Volland enthält die Stelle: „Es regnet Bomben

im Hause des Herrn. Ich fürchte immer, daß es einem dieser verwegenen Artilleristen schlecht bekommt. Da sind Lettres philosophiques übersetzt oder angeblich übersetzt aus dem Englischen nach Toland; da sind Lettres à Eugénie; da ist la Contagion sacrée; da ist l'Examen des prophéties; da ist la Vie de David ou de l'homme selon le coeur de Dieu; es sind tausend losgelassene Teufel."

Assézat et Tourneux bemerken dazu: „Tous ces ouvrages, imprimés en 1768, à Amsterdam, sous la rubrique de Londres, sont du baron d'Holbach, aidé de Naigeon."[22])

Davon sind uns die Lettres à Eugénie und die Contagion sacrée, deren Autorschaft Holbach selbst versteckterweise für sich in Anspruch nimmt, schon untergekommen. Die vollständigen Titel der drei andern Schriften lauten (nach Assézat, Diderot, Oeuvres compl. III. 386):

1. Lettres philosophiques sur l'origine des préjugés, du dogme de l'immortalité de l'âme, etc. Londres 1768.

2. Examen des prophéties qui servent de fondement à la religion chrétienne. Avec un Essai de critique sur les prophétes et les prophéties en général. Londres 1768.

3. David, ou l'Histoire de l'homme selon le coeur de Dieu. Londres 1768.

4.

Christianisme dévoilé und Essai sur les préjugés, beide, wie wir sahen, von Holbach versteckterweise als eigene Schriften beglaubigt, erfordern einige nachträgliche speziellere Angaben.

Wie der Christianisme dévoilé als Seitenstück zur Antiquité devoilée, einer von Boulanger (1722—1759) im Manuskript hinterlassenen und von Holbach im Jahre 1767 veröffentlichten Schrift, dem Titel nach erscheint, hat als sein Verfasser jahrzehntelang derselbe Boulanger gegolten. Voltaire, der diesen Irrtum nicht teilte, beging seinerseits den Irrtum, worin ihm viele und noch Hettner folgten, Damilaville für den Verfasser zu halten.

[22]) Vol. XIX. p. 308.

Der volle Titel der Schrift lautet nach Quérard (La France litt. IV. 118):

Le Christianisme dévoilé, ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne. Londres (Nancy, Leclerc) 1755 (1761), in —8; 1767 in —12.

Demnach wäre die Schrift schon 1761 und nicht erst 1767, wie man meistens angegeben findet, erschienen; 1756 wäre fingiert.

G. Plechanow (Beiträge zur Geschichte des Materialismus. Stuttgart 1896) zitiert Seite 20 nach einer Ausgabe von 1757 (nicht etwa 1756), Seite 39 dagegen nach der Ausgabe von 1767. Ob es sich im ersten Falle nicht um einen Schreib- oder Druckfehler handelt? 1757 statt 1767? Oder sollte er wirklich zwei Ausgaben benutzt haben?

Die mir vorliegende Ausgabe ist gleichfalls vom Jahre 1767, während der sie eröffnende Brief des Autors aus Paris vom 4. Mai 1758 datiert ist.

Dazu kommt bei dieser Ausgabe ein zweiter Teil, angeblich in London 1769 erschienen, von dem man gewöhnlich gar nichts angegeben findet. Er bildet keine Fortsetzung des ersten Teils, besteht vielmehr aus sieben selbständigen Stücken: drei Abhandlungen (Dissertation sur St. Pierre, Reflexions de l'empereur Julien sur les dogmes de la religion chrétienne, La Moïsade) und vier Gedichten (Question de Théologie, L'Antithéologien, La Bathsebath, Epitre à Athenaïs). Als Verfasser der Dissertation sur St. Pierre ist der verstorbene Boulanger genannt („Par feu Mr. Boulanger"). Die Reflexions de l'empereur Julien sind nichts anderes als eine Übersetzung der erhaltenen Fragmente von Kaiser Julians Schrift gegen die Christen. Auf die übrigen Stücke einzugehen, besteht kein Anlaß.

Wahrscheinlich ist die Ausgabe von 1756 (recte 1761) nur in einer kleinen Anzahl von Exemplaren verbreitet gewesen und daher nicht in die Öffentlichkeit gedrungen. Sonst wäre es unverständlich, daß Bergier seine Apologie de la religion chrétienne contre l'auteur du Christianisme dévoilé bis zum Jahre 1769 zurückbehalten hätte.

Der Essai sur les préjugés ist in demselben Jahre wie das Système de la nature erschienen, angeblich in London, in Wahrheit bei Rey in Amsterdam.

Sein voller Titel lautet: Essai sur les préjugés, ou de l'Influence des opinions sur les moeurs et sur le bonheur des hommes; ouvrage contenant l'apologie de la philosophie par D. M***. Londres 1770.

Über die Bedeutung von D. M*** sagt Quérard (La France litt. IV. 118): „Le baron d'Holbach ayant voulu donner le change sur le véritable auteur de ce livre, mit sur son frontispice les initiales D. M***, ce quit l'a fait longtemps attribuer à Du Marsais. MM. Duchosal et Million l'ont même compris dans la collection des Oeuvres de ce dernier."

Quérard hält Holbachs Autorschaft am Essai für ausgemacht, nachdem ihm schon Barbier (Dictionnaire des ouvr. anon et pseudon I. (Paris 1806), p. 246) hierin vorangegangen ist.

Damiron widmet der Frage, ob der Essai sur les préjugés Dumarsais zum Autor habe, eine weitläufige Untersuchung, ohne sie weiter als zu einem entschiedenen Nein zu führen (Mémoires, III. 195—213). Der Wahrscheinlichkeit von Holbachs Autorschaft hat er nur vorübergehend gedacht (p. 200).

Ad. Franck (Dictionnaire des sciences philos., Paris 1875) beschränkt sich im Artikel „Dumarsais" auf die Feststellung, man habe Dumarsais mit Unrecht zwei Schriften, „rédigés dans le plus mauvais esprit du XVIIIe siècle" beigelegt, den Essai sur les préjugés und den Bon sens; über Holbach schweigt er, wie er im Artikel „Holbach" über den Essai sur les préjugés schweigt.

Rosenkranz hat in seinem fast vollständigen Verzeichnis der philosophischen Schriften Holbachs den Essai sur les préjugés ausgelassen (Diderot, II. 78).

Manche fahren sogar noch in neuester Zeit fort, über Dumarsais' Autorschaft so zu handeln, als ob sie bestens beglaubigt wäre. So spricht John M. Robertson von „the powerful Essai sur les préjugés of Dumarsais, first published in 1750 under the title Dissertation du Philosophe"[23]; augenscheinlich hat er in Damirons Mémoire über Dumarsais keinen Blick hineingeworfen. Ebensowenig hat dies der ungenannte Veranstalter der neuesten Ausgabe des Essai sur les préjugés getan, die in der Sammlung „Bibliothèque nationale" erschienen ist (Paris 1902—1904); nicht bloß daß Dumarsais auf dem Titelblatt als Autor figuriert, sondern es folgen als Belege

[23]) A short history of freethought, London 1906, II. 227.

für seine Autorschaft drei Schriftstücke, gegen deren Beweiskraft anscheinend kein Widerspruch aufzukommen vermag: erstens ein Discours préliminaire, zweitens ein Précis historique de la vie de Dumarsais, beide „par le citoyen Daube", drittens ein aus Paris vom 7. März 1750 datierter Widmungsbrief Dumarsais' als Autors an einen Freund. Damiron hat sich durch diese Schriftstücke nicht täuschen lassen, was seinem kritischen Scharfsinn alle Ehre macht

Darin muß man jedoch dem citoyen Daub beipflichten, wenn er den Essai sur les préjugés „un livre classique" nennt.[24]) In seiner Weise ist das Buch gerade so klassisch wie das von Jodl als klassisch bezeichnete Système de la nature[25]), klassisch insofern, als es wie keine andere Schrift des 18. Jahrhunderts von jenem Geiste, nach dem es das philosophische heißt, erfüllt ist. Mirabeau (1749—1791) soll davon so begeistert gewesen sein, daß er erklärt habe: „C'est le livre le moins connu, et celui qui mérite le plus de l'être."[26]) Selbst der gestrenge Damiron kann nicht umhin zuzugeben: „Enfin, quoique l'Essai sur les préjugés ne soit pas un bon livre, tout n'y est cependant pas mauvais, et quelque bien s'y mêle au mal."[27])

Der kurze Untertitel „Apologie de la philosophie" lautet eigentlich viel bezeichnender als der Obertitel trotz der Länge desselben. Als Apologie dessen, was Holbach unter Philosophie versteht, ist die Schrift zugleich die beste Einführung in seinen Gedankenkreis; hat man sie gelesen, wird man seine übrigen Schriften, die sich wie Kommentare dazu ausnehmen, in ihrem inneren Zusammenhang um so genauer verstehen und um so gerechter würdigen.

5.

Außer den bisher genannten werden Holbach folgende philosophische Schriften beigelegt[28]):

1. De la Cruauté religieuse. Londres, 1769.
2. L'Enfer détruit ou Examen raisonné du dogme de l'éternité des peines. Londres, 1769.

---

[24]) Ausgabe der Bibliothèque nationale S. 19.

[25]) Geschichte der Ethik, 2. Aufl. I. 476.

[26]) Ausgabe der Bibl. nat. S. 33.

[27]) Mémoires III. 214.

[28]) Nach Assézat (Diderot, Oeuvr. compl. III. 386).

3. L'Intolerance convaincu de crime et de folie. Londres, 1769: fait partie du volume publié sous le titre: De la Tolérance dans la religion, ou de la Liberté de conscience, par Crellius.
4. Histoire critique de Jésus-Christ, ou Analyse raisonnée des Evangiles. Sans date (Amsterdam, M. M. Rey, 1770).
5. Tableau des saints, ou Examen de l'esprit, de la conduite, des maximes et du mérite des personnages que le christianisme révère et propose pour modèles. Londres, 1770.
6. L'Esprit du judaïsme, ou Examen raisonné de la loi de Moïse, et de son influence sur la religion chrétienne. Londres, 1770.
7. Examen critique de la vie et des ouvrages de saint Paul. Londres, 1770.
8. Éthocratie, ou le Gouvernement fondé sur la morale. Amsterdam, M. M. Rey, 1776.

Ob diese Schriften samt und sonders aus Holbachs Feder allein geflossen sind, bleibe dahingestellt. Jedenfalls weisen Ort und Zeit des Erscheinens sowie die Themen und deren Behandlung auf Holbachs literarische Werkstätte hin.

Ohne weiteres sicher erscheint Holbachs Autorschaft an der Éthocatie. Sobald einmal feststeht, daß Politique naturelle, Système sociale und Morale universelle Holbach zum Verfasser haben, darf seine Autorschaft an der Éthocratie als gegen jeden Zweifel gesichert gelten.

Erledigt ist damit Holbachs philosophische Schriftstellerei noch immer nicht. So gibt Rosenkranz von Holbach an: Er schob seine zahlreichen Schriften nicht selten Verstorbenen unter, z. B. wie Valkenaer bewiesen hat, die Lettre de Thrasybule à Leucippe (1766) und den Examen des apologistes du christianisme (1768) Fréret, der schon 1739 gestorben war."[29]) Dürfen wir auch diese beiden Schriften als von Holbach verfaßt ansehen?"

In betreff der Lettre de Thrasybule à Leucippe sagt Barbier (Dict. des ouvr. anon. et pseudon. I., Paris 1806, p. 444): „De tous les ouvrages philosophiques, qui ont été attribués à Frèret, celui-ci est le seul dont il soit véritablement l'auteur. Ceux qui por-

[29]) Diderots Leben und Schriften, II. 78. Als Todesjahr Frérets findet sich anderwärts, so bei Wheeler, Biographical Dictionary of freethinkers, 1749 angegeben (S. 139).

tent son nom, lui sont faussement attribués." Gleiches sagt noch Quérard (La France litt. III. 209). Andere bezweifelten damals schon Frérets angebliche Autorschaft an der Lettre. So heißt es in Heinrich Ph. K. Henkes Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts (II. Teil, Braunschweig 1804): „Sehr zweifelhaft aber ist, ob Fréret gewisse Briefe hinterlassen habe" (S 316), nämlich die Lettre de Thrasybule à Leucippe. Der Umstand, daß Henke von „gewissen Briefen" spricht, anstatt von einem gewissen Briefe, kennzeichnet ihn übrigens als bloßen Nachschreiber.

Valkenaers Behandlung der Frage ist mir im Original nicht zugänglich. Nebst Rosenkranz nimmt Damiron darauf Bezug, der sie eine „savante et interessante dissertation" nennt. Damiron selbst urteilt: „Il est très-vrai que la Lettre de Thrasybule contient en germe et en substance le Système de la nature . . Il est très-vrai que la parenté de d'Holbach avec lui (dem Autor des Briefes) est plus immédiate et plus sensible qu'avec aucun des autres."[30]) Sollte dies nicht genügend sein, um die Autorschaft am Briefe dem Verfasser des Système de la nature zuzuerkennen?

In betreff des Examen critique des apologistes de la religion chrétienne waren schon Barbier (I. 265) und Quérard (V. 278) darüber einig, daß er Fréret abzuerkennen sei. Dafür wollten sie ihn Burigny zuerkannt wissen. Auch davon ist man längst zurückgekommen.[31])

Das Richtige dürfte wiederum Valkenaer getroffen haben, wenn er nach der Angabe von Rosenkranz für Holbachs Autorschaft eingetreten ist. Dafür spricht nicht zuletzt der Umstand, daß die Schrift zum ersten Male im Jahre 1766 ohne Ortsangabe erschienen ist, also gerade zur Zeit, wo Holbachs Wirksamkeit als philosophischer Autor einsetzt.

Aber auch damit ist Holbachs philosophische Schriftstellerei noch immer nicht völlig erledigt.

Dem Erscheinungsjahre des Système de la nature gehört auch der in „London", d. h. bei Rey in Amsterdam, von Naigeon anonym

---

[30]) Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle I. (Paris 1858), p. 106, 110.

[31]) Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl. II. 1539, Artikel „Burigny".

herausgegebene zweibändige Recueil philosophique an, dessen voller Titel lautet:

Recueil philosophique ou Mélange de pièces sur la religion et la morale par différents auteurs Londres 1770 (2 vol., in —12).

Der erste Band umfaßt sieben Stücke, von denen das sechste, Reflexions sur les craintes de la mort, von Holbach stammen soll.

Der zweite Band umfaßt acht Stücke: vom achten, Sentiments des philosophes sur la nature de l'âme, und vom elften, Problème important: la religion est-elle nécessaire à la morale, et utile à la politique?, findet sich Mirabaud als Autor angegeben, was nichts anderes als Holbach bedeutet; vom zehnten, Dissertation sur le suicide, traduite de l'anglais (de Hume), und vom dreizehnten, Extrait d'un livre anglais de Tindal, qui a pour titre: le Christianisme aussi ancien que le monde, wird Holbach als Übersetzer und Bearbeiter angenommen.[32])

Die beiden folgenden Schriften werden gleichfalls Holbach zugeschrieben:

De la nature humaine, ou Exposition des facultés, des actions et des passions de l'âme et de leur causes, traduite de l'anglais de Hobbes. Londres 1772.

Bon sens du Curé Meslier, et publié pour la première fois en 1772, chez M. Rey à Amsterdam.[33])

In betreff Raynals Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes, Amsterdam 1770, sagt Dieudonné Thiébault: „Übrigens hat die ‚Philosophische Geschichte' von Raynal selbst, wie männiglich bekannt, fast nur den Namen. Das ganze Tatsachenmaterial ist ihm von verschiedenen Seiten geliefert worden. . . . Die Episoden, die philosophischen oder literarischen Betrachtungen sind, wie jedermann

---

[32]) Barbier, Dictionnaire des ouvr. anon. et pseudon. II. (Paris 1806), p. 269.

[33]) Die Schrift, ein Auszug aus dem „Testament" von Jean Meslier, ist nicht mit Le bon sens zu verwechseln, wie dies Strauß (Voltaire, Bonn 1895, S. 294) widerfuhr. Im übrigen sei auf die Ausgabe des „Testament" von Rudolf Charles (Amsterdam 1864), Bd. I, p. XLIII, verwiesen.

jetzt weiß, sämtlich von Diderot, dem Baron von Holbach und einigen andern verfaßt."[34])

Holbachs Mitarbeiterschaft an der Encyclopédie war schon für seine Zeitgenossen kein Geheimnis, soweit sie sich auf Artikel aus den Gebieten der Chemie und der Mineralogie bezog. Sollte sie sich aber wirklich darauf beschränkt und auf philosophische Artikel nicht miterstreckt haben, wie es meistens dargestellt wird?

So sagt Rosenkranz (Diderot, I. 169): „Der Baron Holbach nahm einen immer lebhafteren Anteil für Artikel über Chemie, Mineralogie usw., nannte aber nie seinen Namen, sondern zeichnete M. l. B. d. H." An philosophische Artikel hat Rosenkranz wohl nicht gedacht, widrigenfalls er es kaum zu erwähnen versäumt hätte.

Franck sagt (Dictionnaire des sciences philos., Paris 1875, p. 725): „On sait d'ailleurs qu'il fit pour l'Encyclopédie un grand nombre d'articles sur la chimie, la pharmacie, la physiologie, la médecine." Von philosophischen Artikeln weiß er nichts.

Einige schreiben Holbach aber auch philosophische Artikel zu.

So sagt der Übersetzer von Grimms Korrespondenz (Brandenburg 1820): „Holbach bearbeitete für die Enzyklopädie eine Menge naturhistorischer, politischer und philosophischer Artikel" (I. 130).

Assézat sagt (Diderot, Oeuvr. compl. III. 388) von Holbach: „il a fourni, sous le voile de l'anonyme, un grand nombre d'articles de philosophie, de politique et d'histoire naturelle dans l'Encyclopédie."

Beide Autoren scheinen ihre Angaben einer gemeinsamen Quelle entlehnt zu haben. Leider bleiben wir im Dunkeln darüber, worauf sich die Angaben gründen, ob auf bloße Vermutungen oder auf zureichende äußere und innere Anhaltspunkte. Mir sind solche Anhaltspunkte bis jetzt nicht bekannt geworden.

Ein beglaubigter Beleg für Holbachs Mitarbeiterschaft an Grimm-Meisters Correspondance ist das nach der deutschen Übersetzung (I. 130) im Jahrgang 1764 enthaltene philosophische Histörchen „Der Abt und der Rabbi". Die Originalausgabe der Correspondance

---

[34]) Friedrich der Große und sein Hof. Persönliche Erinnerungen an einen 20 jährigen Aufenthalt in Berlin von Dieudonné Thiébault. Erste deutsche Bearbeitung von Heinrich Conrad (Stuttgart, 4. Aufl.), II. 35.

ist mir nicht zur Hand: möglicherweise enthält sie noch einige derartige Belege.

Soviel denn über Holbachs philosophische Schriften. Auf seine nichtphilosophischen, größtenteils Übersetzungen von deutschen mineralogischen und metallurgischen Schriften ins Französische, einzugehen, wäre eine Aufgabe für sich.

Es folge nun ein Verzeichnis der philosophischen Schriften nach der Reihenfolge ihrer Erscheinungsjahre unter Hervorhebung der Hauptschriften durch größeren Druck.

6.

1756 (1761); 1767.

1. **Le Christianisme dévoilé, ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne.** Londres 1756 (1761), in —8; 1767 in —12.

1766.

2. **Examen critique des apologistes de la religion chrétienne. (Sans indication de lieu)** 1766.[35])
3. **Lettre de Thrasibule à Leucippe de M. F. Londres (sans date).**[36])

1767.

4. L'Esprit du clergé, ou le Christianisme primitif vengé des entreprises et des excès de nos prêtres modernes, traduit de l'anglais. Londres 1767, 2 vol.
5. De l'Imposture sacerdotale, ou Recueil de pièces sur le clergé, traduit de l'anglais. Londres 1767.

1768.

6. **La Contagion sacrée, ou l'Histoire naturelle de la superstition, trad. de l'anglais.** Londres 1768, 2 vol.
7. Les Prêtres démasqués, ou des Iniquités du clergé chrétien. Londres 1768.

---

[35]) Nach Quérard, La France litt. V. (Paris 1833), p. 278. Rosenkranz (Diderots Leb. u. Schriften, II. 78) gibt, anscheinend Valkenaer folgend, 1768 an.

[36]) Rosenkranz (Did. II. 78) gibt 1766 an; Quérard sagt (La France litt. III. 209): „vers 1768".

8. David, ou l'Histoire de l'homme selon le coeur de Dieu. Londres 1768.
9. Examen des prophéties qui servent de fondement à la religion chrétienne. Avec un Essai de critique sur les prophètes et les prophéties en général. Londres 1768.
10. **Lettres à Eugénie, ou Préservatif contre les préjugés.** Londres 1768.
11. Lettres philosophiques sur l'origine des préjugés, du dogme de l'immortalité de l'âme, etc. Londres 1768.
12. Theologie portative, ou Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne, par l'abbé Bernier. Londres 1768.

1769.

13. De la Cruauté religieuse. Londres 1769.
14. L'Enfer détruit, ou Examen raisonné du dogme de l'éternité des peines. Londres 1769.
15. L'Intolerance convaincu de crime et de folie. Londres 1769.
16. Le Christianisme dévoilé, ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne. Seconde partie. Londres 1769.

1770.

17. **Système de la nature, ou Des lois du monde physique et du monde moral.** Londres 1770.
18. **Essai sur les préjugés, ou de l'Influence des opinions sur les moeurs et sur le bonheur des hommes; ouvrage contenant l'apologie de la philosophie par D. M***.** Londres 1770.
19. Histoire critique de Jésus-Christ, ou Analyse raisonnée des Evangiles. (Sans date.)
20. Tableau des saints, ou Examen de l'esprit, de la conduite, des maximes et du mérite des personnages que le christianisme révère et propose pour modèles. Londres 1770.
21. L'Esprit du judaïsme, ou Examen raisonné de la loi de Moïse, et de son influence sur la religion chrétienne. Londres 1770.
22. Examen critique de la vie et des ouvrages de saint Paul. Londres 1770.

23. Reflexions sur les craintes de la mort; 24. Sentiments des philosophes sur la nature de l'âme; 25. Problème important etc.; 26. Dissertation sur le suicide; 27. Extrait d'un livre anglais de Tindal etc.	Recueil philosophique, (publié par Naigeon) Londres 1770. 2 vol.

1772.

28. **Le bon sens, ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles.** Londres 1772.
29. Bon sens du Curé Meslier, et publié pour la première fois en 1772. chez M. Rey à Amsterdam.
30. De la nature humaine, ou Exposition des facultés, des actions et des passions de l'âme et de leur causes, traduite de l'anglais de Hobbes. Londres 1772.

1773.

31. **Système social, ou Principes naturels de la morale et de la politique. Avec un examen de l'influence du gouvernement sur les moeurs. Par l'auteur du Système de la nature.** Londres 1773, 3 vol.
32. **La politique naturelle, ou Discours sur les vraies principes du gouvernement. Par un ancien magistrat.** Amsterdam, M. M. Rey, 1773, 2 vol.

1776.

33. **La morale universelle, ou Les devoirs de l'homme fondés sur la nature.** Amsterdam, M. M. Rey, 1776, 3 vol.
34. **Éthocratie, ou le Gouvernement fondé sur la morale.** Amsterdam, M. M. Rey, 1776.

1790.

35. Éléments de la morale universelle, ou Catéchisme de la nature. Paris 1790.

(Ouvrage posthume refait par Naigeon.)

Rezensionen.

Buchbesprechungen aus dem Gebiete der Ethik.*)

Von Wilhelm Börner (Wien).

Stern, Dr. Viktor, Einführung in die Probleme und Geschichte der Ethik. Leipzig und Wien, Hugo Heller & Cie., 1912.

Dem Verfasser schwebt als Zweck des Buches die Darstellung „der verschiedenen Probleme und Aufgaben, mit denen es die Ethik zu tun hat, sowie der verschiedenen Richtungen und Lösungsversuche, die in der Geschichte der Ethik eine Rolle spielten", vor. Zur ersten Einführung in die Ethik und ihre Geschichte gibt es wohl kaum einen besseren Behelf als diese Schrift. Die zwei wichtigsten Probleme der Moralphilosophie erblickt Stern in den Fragen nach der Berechtigung und nach dem Kriterium der Unterscheidung von „gut" und „böse" und es wird gezeigt, welche Antworten auf diese Fragen gegeben werden können und bisher gegeben worden sind. Der historische Teil ist besonders wertvoll, weil noch nie in so engem Rahmen die Entwicklung der Ethik von den ersten Anfängen sittlicher Reflexion bis zu Wundt und Hartmann dargestellt worden ist. (Den Abschluß bildet ein längerer Hinweis auf M. L. Sterns „Monistische Ethik", deren Grundanschauungen der Verfasser sich anzuschließen scheint.) Trotz der Kürze ist überall mit scharfem Blick das Wesentliche hervorgehoben und klar dargestellt. Während Jodls großes Werk naturgemäß nur auf den engeren Kreis von Fachgenossen beschränkt bleiben muß, ist Sterns Arbeit für jeden an ethischen Problemen Interessierten sehr empfehlenswert.

Hochstetter, Erich, Die subjektiven Grundlagen der scholastischen Ethik. Halle a. S., Max Niemeyer, 1915.

Hochstetter will das Wirken der Individualität in den scholastischen Systemen von Thomas, Bonaventura, Duns Scotus und Ockam herausarbeiten und deutlich machen, d. h. „die in der Seele des Menschen ruhenden Grundlagen ethischer Normierung in den repräsentativen Systemen des Mittelalters" aufzeigen. Nach einer kurzen Darstellung der intellektualistischen Ethik der Antike wendet sich der Verfasser der „christlichen Bewußtseinseinstellung"

*) Vgl. „Archiv für systematische Philosophie" Band 18, S. 110 ff., Band 19, S. 414 ff., Band 21, S. 439 ff. und „Archiv für Geschichte der Philosophie" Band 27, S. 504 ff.

und deren Verhalten zur antiken Ethik zu. Diese neue Bewußtseinseinstellung bewirke eine Verschiebung der Problemlage innerhalb der Philosophie: an Stelle des Naturproblems der Antike trete nun das Menschheitsproblem in den Mittelpunkt. Das Zentralproblem des christlichen Denkens werde der sündige, erlösungsbedürftige Mensch und die Hauptfrage laute: „Wie wird der sündige Mensch der erlösenden Gnade teilhaftig?" Diese Frage erfahre trotz der religiösen Gebundenheit verschiedene Beantwortungen, weil, wie Hochstetter betont, der Sinn überlieferter Ideen, aller Tradition zum Trotz, immer „dem inneren Habitus der rezipierenden Persönlichkeit gemäß variabel ist." Das Primäre ist nach Hochstetter immer das Erlebnis und die Theorie wird diesem entsprechend gebildet. Die mystisch-traditionalistische wie die dialektische Richtung der Scholastik haben im wesentlichen das gleiche Material, nämlich den Inhalt des christlichen Glaubens. „Dialektiker wie Mystiker strebten zum gleichen Ziel: Konformität herzustellen zwischen diesem gegebenen Inbegriff theologischer Dogmen und ihrer Subjektivität, gewissermaßen diesem an sich toten Betriebssystem Leben einzuflößen, seine prätendierte, objektive Wahrheit zu ihrer (subjektiven) Wahrheit zu machen; aber die Art, wie dies geschah, war verschieden wie die Individualcharaktere, von denen sie abhing, durch die sie gefordert war." Diese These sucht der Verfasser mit feinfühligem Verständnis zuerst im allgemeinen für die beiden genannten Typen, sodann speziell für die Systeme von Thomas, Bonaventura, Duns Scotus und Ockam nachzuweisen. Das subjektive Moment, das die einzelnen christlichen Denker an die Lehren des Glaubens heranbringen, bilde das Movens ihrer Entwicklung und bedinge auch den theoretischen Fortschritt. Augustin gab der Scholastik das Thema; aber die einzelnen Scholastiker spielten die Variationen, entsprechend ihrer persönlichen geistigen Eigenart. Diefen Sachverhalt klar und überzeugend nachgewiesen zu haben, ist das Verdienst des Buches.

Westerius, Xaver, Das Seligkeitsstreben in der kantischen und thomistischen Ethik. Hamm (Westf.), Breer & Thiemann, 1914.

Der Verfasser sieht in Kant einen scharfen Gegner christlicher Ethik, namentlich einen Antipoden des Thomas, weil er, im Gegensatz zu diesem, Form und Inhalt des Strebens nach dem Gut scheidet. Westerius findet den „Versuch Kants, die Tugend mit der Glückseligkeit im höchsten Gut verbunden erscheinen zu lassen", nicht befriedigend. Vom praktisch-psychologischen Standpunkte aus sei es verfehlt, „die Seligkeit vom sittlichen Handeln zu hoffen, das Seligkeitsstreben jedoch bei der Bestimmung und Entschließung zum Handeln auszuschalten." Die autonome Moral, die das Gute und das Streben nach dem Guten trennt, zerstöre die Grundlagen der sittlichen Ordnung und nehme dem sittlichen Streben jede Sanktion. Das höchste Gut könne, wie Thomas lehrt, nur Gott sein, weil der Endzweck des Menschen über das Geschöpfliche hinaus liegen müsse. Die Ursache des menschlichen Strebens nach Glückseligkeit sei die in der Handlung liegende Güte, nicht aber ein außerhalb gelegener eudämonistischer Beweggrund. Der Eudämonismus der thomistischen Ethik sei nur „das an und für sich Gute, das sich dem

Gewissen als ‚sein Sollendes‘ ankündigt, aber nicht bloß aus kalter, gefühlsleerer Achtung, sondern insofern es zur natürlichen Folge das Gefühl einer idealen Lust gibt und den Trieb anspornt, die Verwirklichung derselben herbeizuführen und Befriedigung und Lohn zu finden.“ Zum Schlusse gibt der Verfasser eine Zusammenstellung der Hauptunterschiede zwischen Kant und Thomas in der Behandlung des Problems des Glückseligkeitsstrebens: Nur die Anerkennung dieses Strebens sei den beiden Denkern gemeinsam; im übrigen wichen ihre Lehren stark voneinander ab. Westerius selbst stellt sich auf den Standpunkt des Thomas.

Sternberg, Kurt, Beiträge zur Interpretation der kritischen Ethik. Berlin, Reuther & Reichard. 1912.

Diese Alois Riehl gewidmete Schrift enthält sozusagen eine Verteidigung der kritischen Ethik und eine Anklage gegen Kant. Sternberg lehnt die rationalistisch-metaphysische Ethik ab, weil sie unfähig sei zu zeigen, worauf die Allgemeingültigkeit der ethischen Normen beruhe; er verwirft aber ebenso die empiristisch-psychologische Ethik, weil diese philosophische und psychologische Betrachtungsweise vermenge, Psychologie der Sitten und Ethik nicht voneinander trenne, die spezifische Eigengesetzlichkeit der Sittlichkeit nicht ermitteln könne und Sollen und Sein zusammenwerfe, obwohl das eine aus dem anderen nicht abzuleiten sei. Die Methode der Ethik müsse die Methode der Philosophie überhaupt sein, nämlich die Begriffsanalyse. Deshalb sei jede andere als die rein formale Interpretation des ethischen Prinzips als falsch abzuweisen. Der wahre Kritizismus im Sinne Kants müsse gegen jede physiologische Auffassung des Apriorischen Stellung nehmen, da es ihm nur auf die methodische Bedeutung des Apriori ankomme. Der kategorische Imperativ sei rein formal zu verstehen und deshalb frei von „Rigorismus“. Auch habe die kritische Ethik für keinerlei unwissenschaftliche Metaphysik Raum. Was von den Gegnern der kantischen Ethik dieser zum Vorwurf gemacht wird, treffe nur die Durchführung der Gedanken durch Kant, keineswegs aber das Prinzip und die Methode seiner Ethik. Die Fehler, welche Kant begangen hat, sieht der Verfasser in einer Vermengung von Form und Inhalt, in dem damit im Zusammenhang stehenden Rigorismus und in dem Versuch einer metaphysischen Begründung der Ethik. Deshalb ist Sternberg der Meinung, daß Kant selbst zu den wesentlichsten Mißverständnissen Anlaß gegeben habe, denen seine Ethik im Laufe der philosophiegeschichtlichen Entwicklung des 19. Jahrhunderts ausgesetzt war und auch heute noch ist.

Loew, Wilhelm, Das Grundproblem der Ethik Schleiermachers und seiner Beziehung zu Kants Ethik. Berlin, Reuther & Reichard, 1914.

Der Verfasser geht von der Voraussetzung aus, daß nur Kants transzendentale Methode die ethischen Forderungen zu der Gültigkeit erheben könne, deren sie als Führer im sittlichen Leben bedürfen, und zeigt, wie diese kantische Begründung der Ethik von Schleiermacher aufgefaßt wurde. Das Problem, das sich Loew stellt, lautet: „Ist (von Schleiermacher) auf der

Grundlage weitergebaut worden, auf der Kant das Gebäude der Ethik errichtet hat? oder wenigstens, ist diese Grundlage verstanden und respektiert worden?" Die Arbeit führt zu einem verneinenden Ergebnis. Nach Schleiermacher habe die Ethik die Aufgabe, die Prinzipien der Geschichte als Fortsetzung des natürlichen Werdens auf höherer Stufe zu erforschen. Ethik sei die Wissenschaft von den Prinzipien der Geschichte und die Prinzipienlehre der Geistesbetätigungen. Die moralischen Wissenschaften seien nach Analogien der Naturwissenschaften begründet. Die von Kant eingeführte, selbstständige ethische Methode werde durch Schleiermacher aufgelöst. In der Idee des höchsten Gutes als Bewährung des Sittengesetzes berühren zwar Kant und Schleiermacher einander. Aber die Wurzel von Schleiermachers Position liegt „in dem Verlassen der Beziehung von Philosophie und strenger Wissenschaft und in dem Anschluß an in gewöhnlichem Sinne psychologische Unterscheidungen, also darin, daß er die Bedeutung der transzendentalen Frage in Kants Philosophieren nicht verstand". Schleiermachers psychologischer Ausgangspunkt hat nach Loew einen Naturalismus in der Ethik zur Folge, der zu einer Nivellierung der Probleme führt. In Schleiermachers Versuch, durch die Ethik die Totalität geistigen und sozialen Lebens zu umschreiben, erblickt der Verfasser keinerlei Förderung des ethischen Problems. — Als ein Beitrag zur Philosophiegeschichte im Sinne einer „Geschichte der in historisch beschränkten Formen sich aussprechenden philosophischen Probleme" ist die vorliegende Arbeit sicherlich anerkennenswert.

Lahnstein, Ernst, Ethik und Mystik in Hebbels Weltanschauung. Berlin-Steglitz, B. Behrs Verlag (Friedrich Feddersen), 1913.

Lahnstein, dem wir schon zwei wertvolle Arbeiten über Hebbel verdanken, skizziert zunächst des Dichters Stellung zur Philosophie und legt dar, wie für Hebbel das Individuum und das Ganze „die beiden Gegenspieler in dem Drama der Welt" seien und wie er von Philosophie und Kunst eine Synthese der beiden Gegensätze fordere. Die Weltanschauung Hebbels sei ursprünglich tief in der christlichen Mystik verankert gewesen, von der er in seiner Entwicklung zu den Ideen der griechischen Philosophie weitergeführt wurde. Zur Ethik gelangte der Dichter jedoch über seine geschichtsphilosophischen Anschauungen: „Das Gewissen als Organ der inneren Freiheit des Einzelmenschen und als Weltprinzip der geschichtlichen Entwicklung gibt Hebbel die Grundlage für seine Ethik." Die Sittlichkeit sei für den Dichter einerseits die Achtung vor dem Menschenbild, die Scheu, den Nächsten zum bloßen Werkzeug, zum Ding zu erniedrigen. Aber diese eine Seite der Moral müsse durch eine andere positive und aktive ergänzt werden: durch die Kraft, die den Menschen zur echten Tat treibe. Diese beiden Prinzipien stehen in erbittertem Kampfe miteinander; es ist der Konflikt zwischen Humanität und persönlicher Entwicklung. Hebbel glaube an „einen Entwicklungsprozeß, der von dem gegebenen Zustand ethischer Betätigung vorwärts führt in der Richtung des sittlichen Ideals. Neues Leben, das durch den Tod hindurchbricht, das ist für Hebbel die Dialektik der Geschichte, die den Fortschritt bedingt und verbürgt". Die Triebkraft alles Schaffens sei das

Gewissen als Mahnerin und Richterin. „In allen Fällen sittlichen Konflikts ist uns das konkrete Soll nicht unzweideutig gegeben, sondern es wird schon der Inhalt des Gesetzes zur sittlichen Aufgabe. Was das Gesetz verlangt, ist dann nichts anderes als das redliche Streben, das sich selbst treu bleibt.“ Der Dichter vertrete, nachdem er den „mystischen Naturalismus“ überwunden hatte, einen ethischen Idealismus, in welchem Ethik und Mystik ihr Gleichgewicht gefunden haben. Das Sittengesetz sei für Hebbel Weltgesetz und als solches Sache des Glaubens. — Die treffliche Arbeit ist Paul Hensel gewidmet.

Breit, Dr. Ernst, Ibsens Soziologie und Ethik. M.-Gladbach, Volksvereins-Verlag, 1912.

Die Schrift behandelt die Soziologie und Ethik der Ibsenschen Dramenwelt, ohne Rücksicht darauf, ob das von den Hauptpersonen unwiderlegt Ausgesprochene auch die Ansicht des Dichters sei. Breit will einen Beitrag zum Verständnis einer bestimmten starken, modernen Kulturströmung liefern, da er annimmt, daß die Ethik in Ibsens Dramen in den philosophischen und naturwissenschaftlichen Anschauungen der modernen Kulturheroen wurzle. Die Gesellschafts- und Sittenlehre Ibsens sei in seiner Weltanschauung begründet. Diese ist nach Ansicht des Verfassers „der Geist des schrankenlosen Individualismus“. Im Mittelpunkte der Ethik stehe der Gedanke des „dritten Reiches“ und die „ideale Forderung“, d. h. die Forderung, „der Wahrheit die Ehre zu geben und nach den aus ihr sich ergebenden Konsequenzen seine Lebensführung zu gestalten“. Ibsen bekämpfe prinzipiell die gesellschaftliche Ordnung und lasse sie höchstens als notwendiges Übel gelten; er denke hinsichtlich des Arbeiterstandes sozialistisch; er anerkenne keinen objektiven Wert der Keuschheit. Diese Behauptungen, die der Verfasser aus Ibsens Dramen entnehmen zu können glaubt, veranlassen ihn, von seinem katholischen Standpunkte aus die Soziologie und Ethik des Dichters natürlich entschieden abzulehnen. Trotz des starken Verzeichnens des Ideengehaltes der Dramen und trotz der ganz einseitig konfessionellen Kritik darf die Schrift doch auf Beachtung Anspruch erheben. Sie ist im allgemeinen sachlich und ernst geschrieben und stellt manche Seiten der Ibsenschen Ethik gut dar, wenn sich die Schrift auch selbstverständlich in keiner Hinsicht mit Emil Reichs vortrefflichem Werke messen kann.

Reiner, Dr. Julius, Friedrich Nietzsche, der Immoralist und Antichrist. Stuttgart, Franckhsche Verlagsbuchhandlung, 1916.

In sachlicher Weise, unterstützt durch zahlreiche, glücklich ausgewählte Zitate aus Nietzsches Werken, wird ein ungeschminktes Bild des Dichterphilosophen als Ethiker und Bekämpfer des Christentums gegeben. Reiner findet, daß Nietzsche mit dem Problem des Übermenschen insofern „nicht ganz fertig geworden“ sei, als er den Begriff teils auf einzelne historische Vertreter der Menschheit anwende, teils als Zukunftsideal des Menschentums fasse. Einen historischen Zusammenhang der Nietzscheschen Ideen mit dem

Darwinismus hält der Verfasser für erwiesen; Spinoza haben sie die „hauptsächlichsten Gesichtspunkte zu verdanken“. Besonders wird Nietzsches Stellung zum Krieg erörtert und dargetan, wie Nietzsche in seinen reiferen Jahren immer mehr zu der Ansicht neigte, „daß an die Stelle des blutigen Krieges der Kampf der Geister treten werde“. Zusammenfassend sagt Reiner: „Sein philosophisches Weltbild überrascht und entzückt nicht durch die Neuheit, sondern durch den Glanz, mit dem er altbekannte Gedanken ausgestattet hat, wodurch sie eine allgemeinere und erhöhte Bewunderung erregten.“ Die Kritik, welche der Verfasser an Nietzsches Philosophie übt, ist maßvoll, besonnen und fast durchaus treffend.

Häußer, Dr. Karl, Die Lüge in der neueren Ethik. Erlangen, Junge & Sohn, 1912.

In der Einleitung wird ein kurzer Überblick über die Beurteilungen der Lüge von den Anfängen sittlichen Denkens bis auf Kant gegeben. Sodann folgt eine Darstellung des Problems bei Kant, Fichte, Steffens, Jacobi, Hegel, Herbart, Krause, Schopenhauer, Stirner, Nietzsche, Sidgwick, Ihering, Laas, Höffding, Gizycki, Döring, Ebbinghaus, Hartmann, Wundt, Paulsen, Natorp, Cohen, Lipps und Rümelin unter den Philosophen und bei Bolgeni, Cathrein, Linsenmann, Koch, Schleiermacher, Rothe, Martensen und Burger unter den katholischen bzw. protestantischen Theologen. Im kritischen Teil wird ausgeführt, daß die weitaus überwiegende Mehrzahl der neueren Ethiker unter Lüge „den Gebrauch wissentlich unwahrer Worte (oder statt dieser auch Zeichen oder Handlungen) in der Absicht zu täuschen versteht“ und den Rigorismus Kants und Fichtes ablehne, d. h. den bedingten Gebrauch der Lüge sittlich zulässig finde. Nach der Ansicht des Verfassers ist die Lüge „an sich unsittlich“, weil sie „eine Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich, eine Wegwerfung seiner selbst, eine Preisgabe seiner Menschenwürde“ bedeutet. Der Rigorismus sei aber deshalb unberechtigt, weil er die Tatsache der Möglichkeit eines Konfliktes der sittlichen Pflichten übersehe. Die Lüge sei eben „erlaubt, ja sittlich geboten, wenn sie als das einzige Mittel zur Abwehr drohenden Unheils von dem Getäuschten dient“ oder „wenn eine übergeordnete sittliche Pflicht gegen den Täuschenden selbst besteht“. Freilich sei die Lüge auch im Falle ihrer pflichtmäßigen Anwendung noch ein Übel und man müsse derartigen Konflikten vorzubeugen trachten, indem man die gesamte Lebensführung nach ethischen Gesichtspunkten einrichte. — Die Arbeit bietet zwar nichts Neues, ist aber als ein Beitrag zu der leider noch wenig gepflegten ethischen Problemgeschichte wertvoll.

Wentscher, Else, Grundzüge der Ethik mit besonderer Berücksichtigung der pädagogischen Probleme. Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1913.

Das Buch stellt sich die Aufgabe, „zum Nachdenken über die Grundlagen der Ethik, über Werte und Ziele alles menschlichen Handelns anzuregen“. Für Else Wentscher ist die Ethik eine durchaus normative Disziplin. Sie „hat die Gesetze abzuleiten, die im menschlichen Wollen und Handeln verwirklicht sein müssen, wenn es den Anspruch erheben will, ein sittlich-

gutes zu sein, sittliche Werte in sich zu verwirklichen". Das Wesen der Sittlichkeit liege in der Gesinnung und im Charakter. Eine religiöse Fundierung der Ethik sei abzulehnen, weil die Normen des Wollens und Handelns nicht nur für einen bestimmten Kreis, sondern für alle Menschen verbindlich sein wollen. Dennoch gebe es mannigfache Beziehungen zwischen Religion und Moral. Was den Menschen dazu bestimme, das Sittlich-Gute zur einzigen Richtschnur des Handelns zu erwählen, sei „die tiefe Überzeugung, daß sittliche Entwicklung und Vervollkommnung der Sinn und Zweck des Menschenlebens ist und daß die Welt in irgend einem Sinne auf die Verwirklichung des Guten angelegt ist". Es besteht also eine Art freier Wechselwirkung zwischen Sittlichkeit und Religion. Diese Wechselwirkung hebe aber die ethische Autonomie in keiner Weise auf. Es gebe eine „eigene Quelle der Sittlichkeit" im Menschen und diese liege in den „Gewissensregungen", worunter Wentscher „Gefühle der Billigung und Mißbilligung, mit denen wir unser eigenes Wollen und Handeln bewerten und als gut oder böse, als seinsollend oder nicht-sein-sollend anerkennen", versteht. Die allgemeinste Gewissensforderung laute: „Handle so wie du es in Momenten ruhiger Überlegung als gut und pflichtgemäß billigen mußt". Hinsichtlich des Kriteriums der Moral lehnt Wentscher den Eudämonismus ab, weil das Sittengesetz „allgemeinverbindlich", also absolut sein müsse, was nur erreicht werden könne, wenn „es seine Übereinstimmung mit einem allgemein einleuchtenden höchsten Zweck des Menschenlebens vor unserer Vernunft erweist", wenn das Gute, das Sein-sollende und die Pflicht „aus einem höchsten Zweck des Menschenlebens, aus einem Ideal, das wir als sittliche Wesen zu verwirklichen haben", abzuleiten seien. Das Ziel der sittlichen Entwicklung liege darin, daß der Mensch „sich befreie von der Macht der Triebe und sein Wollen und Handeln bestimme durch die Gesetze seiner Einsicht, seiner Vernunft". Das oberste, verpflichtende Prinzip der Sittlichkeit sei im höchsten Zweck alles menschlichen Lebens und Handelns begründet: „In der Verpflichtung zu einer Entwicklung und Vervollkommnung des Menschen, die in der Richtung der Beherrschtheit seines Wollens und Wesens durch vernünftige Einsicht liegt." Eine psychologische Analyse der Willenshandlung gelangt zu dem Ergebnis, daß „Persönlichkeit" und „Charakter" das Ziel der Menschenkultur bilden und daß in einer von der Vernunft bestimmten Lebensführung das höchste Gut zu erblicken sei. Den Abschluß des klug und warm geschriebenen Buches bilden Betrachtungen über die Verwirklichung des sittlichen Ideals im Leben und ein Kapitel über die ethische Begründung der Pädagogik.

Seeberg, Reinhold, System der Ethik im Grundriß. Leipzig, A. Deichertsche Buchh. Nachf., 1911.

Der Titel dieses Buches ist irreführend. Es handelt sich nicht um eine Darstellung der „Ethik", sondern der protestantischen Ethik. Der bekannte Theologe erörtert diese Disziplin so ausschließlich und einseitig von seinem Standpunkte, daß für die philosophische oder gar für eine rein wissenschaftliche Ethik kein Gewinn erzielt werden kann. Die geschichtliche Orientierung, die allenfalls in Betracht kommen könnte, wird auf 14 Druck-

seiten abgetan und die Grundprobleme und die Methode der Ethik werden auf 15 Seiten behandelt. Erwähnt sei, daß Seeberg das Hauptgewicht auf die Sozialethik legt und daß die reichen Literaturangaben zu den einzelnen Abschnitten auch für den Nichttheologen lehrreich und wertvoll sind.

Wittmann, Dr. Michael, Die Grundfragen der Ethik. Kempten und München, Jos. Kösel, 1909.

Der Verfasser will nicht von einer Weltanschauung oder Metaphysik ausgehen, sondern bloß von der Tatsächlichkeit des sittlichen Lebens. Die Moral ist für ihn „eine Summe von Vorschriften, welche die Tendenz bekunden, das Verhalten des vernünftig freien Wesens zu ordnen, Vorschriften, die damit den freien Handlungen die Merkmale des Erlaubten und des Unerlaubten, des Guten und des Bösen aufdrücken". Neben der Relativität der sittlichen Normen sei das Absolute nicht zu verkennen, das in der menschlichen Natur begründet liege. Der Eudämonismus sei abzulehnen, weil „die Vollendung der Natur" der Zweck alles Handelns sei. Die Befriedigung des Individuums sei nur der gefühlsmäßige Ausdruck des erreichten Zweckes, also nicht Zweck, sondern nur Begleiterscheinung. Das oberste Sittengesetz sei unbedingt geltend; das Sittlich-Gute sei Zweck, nicht Mittel. „Die sittliche Vollendung, die Vollkommenheit des persönlichen Wesens, weist nicht mehr über sich selbst hinaus, geht nicht noch einmal ein Verhältnis der Unterordnung ein." Der Höhepunkt des menschlichen Lebens sei die Vollendung der Persönlichkeit und diese bestehe in sittlicher Tüchtigkeit. „Die sittliche Ordnung scheint es auf die naturgemäße Vollendng der Persönlichkeit abgesehen zu haben." In der Natur und im Leben seien Aufgaben, Zwecke und Ideen enthalten und damit sei das Teleologische und Ideelle gegeben, das zum Seienden und Wirklichen hinzukomme. Und alles, was zur Durchführung der allgemeinen Menschheitsaufgabe erforderlich ist, wird Objekt einer sittlichen Forderung." Die verpflichtende Norm wird vom Menschen nicht etwa geschaffen, sondern nur erkannt. „Die Pflicht an sich ist ein von uns unabhängiger Tatbestand, welchen die Erkenntnis nicht bewirkt, sondern vorfindet." Sie ist „nicht verständlich, so lange darin nur die Forderung einer unpersönlichen Idee und nicht auch die Kundgebung eines persönlichen Willens erkannt wird. Das Sollen kann nur als Widerhall eines Wollens, als Korrelat einer höheren Willensäußerung begriffen werden". So gelangt der Verfasser zu einer theonomen Auffassung des Sittlichen. Das Sittengesetz sei gleichzeitig „Stimme der Natur" und „göttliches Gebot". Das sittliche Denken stamme aus dem religiösen Bewußtsein, werde von diesem Bewußtsein geprägt und geformt. — Das Buch ist außerordentlich klar gegliedert und geschrieben und enthält beachtenswerte Auseinandersetzungen mit Wundt, Paulsen, Max Wentscher und Messer.

Kern, Berthold, Ethik — Erkenntnis — Weltanschauungen. Drei Abhandlungen. Leipzig, Georg Thieme, 1913.

Von diesen drei Abhandlungen, die zuerst in der „Deutschen medizinischen Wocherschrift" veröffentlicht wurden, gehört nur die erste in diesen

Zusammenhang. Kern behandelt, sich auf das Wesentlichste beschränkend, „die Grundlagen der Ethik“ in evolutionistischem Geiste. Zuerst charakterisiert er die großen Typen der ethischen Begründungen: den ethischen Intellektualismus und die Gefühlsethik; die rigoristische und die eudämonistische Ethik werden kontrastiert. Sodann versucht der Verfasser, eine biologisch-psychologische Begründung der Ethik zu geben. „Entwicklungsgeschichtlich ist das Gemeinschaftsleben die eigentliche Wiege der Ethik und deshalb zeigt in ihren einfachsten und dauerhaftesten Zügen die ethische Lebensbetätigung der verschiedensten Völker eine auffallende Ähnlichkeit, die selbst zwischen Naturvölkern und Kulturvölkern nicht zu verkennen ist und diese Ähnlichkeit wird mit der aufsteigenden Kultur mehr und mehr zur völligen Übereinstimmung, trotz aller Unterschiede in den Welt- und Lebensauffassungen.“ Das Wesen der „Ethik“ (soll wohl heißen Moral) ist für Kern ein „Gesichtspunkt, der das menschliche Handeln auf seine nähere und fernere Umgebung und schließlich auf das Ganze einstellt, an das er in seinen Existenzbedingungen gebunden ist.“ Weil die ethischen Auffassungen von der Entwicklung der Natur abhängig seien, müsse die Ethik jede Einseitigkeit in der Systematik vermeiden und ihren Rahmen für alle Ansprüche der fortschreitenden Menschheitskultur offen halten. Die Ethik müsse den Gesichtskreis ihrer Urteile möglichst erweitern und ihn auf alle menschlichen Lebensverhältnisse ausdehnen. Der Verfasser betont die große Bedeutung der Erkenntnis und des Gefühles für die Ethik und stellt den Entwicklungsbegriff in ihren Mittelpunkt. Die Beziehung der Ethik zur Entwicklung bleibe, wie Kern meint, „der bedeutungsvollste Ausdruck für den Wert und das Wesen der Ethik: sie wird dadurch zum Wegweiser für eine Menschheitsentwicklung, die den Sinn der Vervollkommnung festhalten läßt, ohne doch an den Grundlagen der Übereinstimmung mit den natürlichen Lebensbedingungen zu rütteln.“

Pychlau, Dr. Ed., Das monistische Prinzip in der Ethik. St. Petersburg, Gügelgen, Glitsch & Cie., 1912.

Pychlau will „die Ethik auf monistischer Grundlage ohne Zuhilfenahme metaphysischer Annahmen empirisch ableiten. Ethik ist für ihn „die Lehre von den den menschlichen Gesinnungen und Handlungsweisen zugrunde liegenden, sittlichen Prinzipien. Das sittliche Streben und Verhalten des Menschen beruht auf dem Verhältnis der Triebe und Vorstellungen, auf dem Gegensatz zwischen Lust- und Unlustgefühlen und auf den quantitativen Verhältnissen derselben zueinander.“ Der Verfasser stellt sich auf einen streng deterministischen Standpunkt und erklärt Gesinnung und Handeln abhängig: „1. von der Beschaffenheit (ererbter und erworbener) unseres Gehirns und der dadurch bestimmten Funktion desselben; 2. von der Beschaffenheit der auf das Gehirn wirkenden Agentien — beides Faktoren, die wir aus eigener Machtvollkommenheit nicht willkürlich ändern können, daher wir auch für unsere Gesinnung und unser Handeln nicht verantwortlich sind, denn wir handeln so wie wir handeln müssen.“ Das ethische Kriterium wird utilitaristisch gekennzeichnet. Die Quelle der sittlichen Urteile sei das Gewissen, d. h. „die im Bewußtsein sich vollziehende, unerbittlich strenge, sittliche

Bewertung der Motive und ihrer Folgen." Die oberste Aufgabe der Ethik erblickt der Verfasser „in der Schaffung eines allgemeinmenschlichen, sittlichen Ideals, welches, von der Wirklichkeit ausgegangen, im Selbstbewußtsein des einzelnen seine persönliche Färbung erhält, um als dauernder, fester Motivenkomplex die sittliche Führung des Individuums zu übernehmen." Das „monistische Prinzip", von dem Pychlau spricht, besteht in der von ihm vertretenen Autonomie. Er ist in einem großen Irrtum befangen, wenn er meint, in seinen Aufstellungen sei jede Metaphysik ausgeschaltet. Seine Ausführungen beruhen vielmehr auf philosophischen Voraussetzungen, die man als metaphysische Annahmen bezeichnen muß.

Ostwald, Wilhelm. Der energetische Imperativ. I. Reihe. Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft, 1912.

Dieser Band vereinigt eine große Zahl von Aufsätzen über die verschiedensten Gegenstände und Probleme, die in fünf Abteilungen gegliedert sind: Philosophie, Organisation und Internationalismus, Pazifismus, Unterrichtswesen, Biographie. Der Titel ist also nur recht gewaltsam zu rechtfertigen und nur ein ganz kleiner Teil der Aufsätze gehört in diesen Zusammenhang. Das Buch zeigt die Grundlagen von Ostwalds Energetik, läßt einen Einblick gewinnen, wie er zu dieser Weltanschauung gelangte und soll dartun, wie sie sich in ihrer Anwendung auf spezielle theoretische und praktische Probleme zu bewähren imstande sei. Die Anwendung der philosophischen (metaphysischen) Energetik „auf immer menschlichere und unmittelbarere Gebiete des Lebens" ließ Ostwald den „energetischen Imperativ" prägen, welcher lautet: „Vergeude keine Energie, verwerte sie!" Ostwald will damit den zweiten Hauptsatz der physikalischen Energetik „auf sämtliches Geschehen und insbesondere auch auf die Gesamtheit der menschlichen Handlungen" anwenden und übertragen. Der energetische Imperativ „beruht darauf, daß die Menge der freien Energie, über welche wir hier auf Erden verfügen, begrenzt ist. Je vollkommener nun die Umwandlung der freien Energie in die angestrebte Zweckform erfolgt, um so besser ist das vorliegende Problem gelöst und wir haben damit ein Kriterium gewonnen, welches auf alle und jede Handlung Anwendung findet, da alle und jede Handlung notwendig eine Energieumwandlung darstellt." Der Name ist bewußt dem „kategorischen Imperativ" Kants nachgebildet. Sachlich bemerkt Ostwald: „Dieser Spruch ist . . . die allgemeinste Regel alles menschlichen Handelns, und zwar erstreckt sich seine Geltung . . . auf des Menschen sämtliche Betätigungen überhaupt bis in die allerhöchsten und wertvollsten Leistungen hinauf." Der Verfasser betont wiederholt und nachdrücklichst den utilitaristischen Charakter seiner Ethik, in welchem er einen Hauptvorzug erblickt. Er erklärt, „daß gerade der Nachweis, daß dasselbe Gesetz für die gewöhnlichen wirtschaftlichen Fragen ebenso maßgebend ist wie für die höchsten Weltanschauungsprobleme einen Beweis (!) dafür abgibt, daß der Monismus . . . eine aus dem tätigen und wirklichen Leben geschöpfte und für das wirkliche und tätige Leben ausgebildete wahre Philosophie" sei. Für Ostwald ist der energetische Imperativ ein Naturgesetz, „welches sich nicht als eine unverständliche Ge-

walt dem Willen und dem Sein des Menschen, der dem Gesetz untersteht, entgegensetzt, sondern das befolgt wird, sowie man es begriffen hat, weil es überhaupt keine Möglichkeit außerhalb des Gesetzes gibt." — Es ist psychologisch interessant, daß Ostwald sich des metaphysischen Charakters seiner ethischen Theorie so wenig bewußt ist, daß er sich in der denkbar entschiedensten Weise dagegen verwahrt. „Ich muß alle Versuche", so schreibt er, „mich als Metaphysiker zu denunzieren, (!) . . . abweisen." Und doch steht und fällt selbstverständlich der energetische Imperativ mit Ostwalds energetischer Metaphysik. Daß keine Energie „vergeudet" werden solle, ist eine Annahme, die ebensowenig bewiesen werden kann wie irgend ein Imperativ; und die Forderung, die Energie zu „verwerten", setzt schon ein Kriterium der Bewertung voraus, das ja eben erst ermittelt werden müßte. Worin besteht im konkreten Falle die zu billigende „Verwertung" der Energie und wo fängt die zu mißbilligende „Vergeudung" an? In der Beantwortung dieser Fragen liegen die Hauptprobleme und zugleich die Hauptschwierigkeiten und gerade diese werden im vorliegenden Buche nicht einmal diskutiert, geschweige denn gelöst.

Nelson, Leonhard, Ethische Methodenlehre. Leipzig, Veit & Co., 1915.

Wie Nelson im Vorworte erwähnt, ist das Buch einem großen, dreibändigen Werke über die Grundlagen der Ethik entnommen. Darin soll die Ethik „als strenge Wissenschaft" aufgebaut werden. Daß für ein solches Unternehmen die in Anwendung gebrachte Methode die Hauptsache ist, versteht sich von selbst. Nelson macht der landläufigen Ethik zum Vorwurf, daß sie von der Aufstellung von Prinzipien ausgehe, „ohne eine Kontrolle für den Weg ihrer Auffindung zu ermöglichen", also „dogmatisch" verfahre. Dem gegenüber will er ein „kritisches" Verfahren einschlagen. „Die kritische Methode besteht in dem Rückgang vom Besonderen zum Allgemeinen oder von den Folgen zu den Gründen. Wir können sie daher auch die regressive nennen, im Unterschied zu der progressiven Methode des dogmatischen Verfahrens." Die Ethik dürfe nicht mit der Definition von Begriffen beginnen. „An die Stelle der willkürlichen Definition muß . . . die Erörterung (Exposition) der Begriffe treten. Bei dieser begnügt man sich damit, die in einem Begriff sicher enthaltenen Merkmale anzugeben und sich durch Fortsetzung dieses Verfahrens einer Definition allmählich anzunähern, ohne schon eine Erschöpfung des Begriffes zu beanspruchen." Da die Begriffe der Ethik sich nicht konstruieren lassen, gebe es keine ethischen Axiome und es dürfe nicht mit der Aufstellung von Grundsätzen angefangen werden. Aber auch übereilte Beweisführungen müssen verhütet werden. „Wie wir zur Zusammensetzung der Begriffe aus ihren Teilmerkmalen erst schreiten dürfen, wenn wir, auf umgekehrtem Wege, durch eine methodische Zergliederung der Begriffe zu ihren Teilmerkmalen gelangt sind, so dürfen wir uns auch nicht eher daran machen, einen Beweis zu führen, als wir nicht eine ausreichende Sicherheit über die Grundsätze gewonnen haben, aus denen der Beweis geführt werden soll." Nicht in der Methode der Definitionen und Beweise, „sondern allein in der axiomatischen Methode der Zergliederung" liege die Analogie der Ethik

mit der Geometrie. Die regressive Methode der Ethik sei nicht die der Induktion, welche ja nur zu Lehrsätzen führe, sondern die der Abstraktion, welche Grundsätze vermittle. Deshalb seien Psychologie, Soziologie, Biologie und Physik unvermögend, als Fundament der Ethik zu dienen. Der Begriff des Sollens sei ebensowenig auf den des Seins zurückzuführen wie ethische Urteile auf Seinsurteile zurückgeführt werden können. Die ethischen Prinzipien lassen keinen Beweis, d. h. keine Zurückführung auf logisch höhere Prinzipien zu. Es war daher schon die Frage, die bisher den Mittelpunkt der Ethik bildete, nach dem Grunde der Verbindlichkeit sittlicher Pflicht grundsätzlich verfehlt. „Der Grund irgendwelcher Verbindlichkeit kann offenbar nur in einem Gebot liegen, das uns diese Verbindlichkeit auferlegt. Es kann sie uns aber nur auferlegen vermöge der Verbindlichkeit, die es für sich selber besitzt; und wenn diese ihrerseits einen Grund hat, so kann er nur in einem noch höheren Gebote zu suchen sein, bei dem sich die Frage nach dem Grunde seiner Verbindlichkeit von neuem erheben würde. So würden wir hier auf eine unendliche Reihe von Geboten geführt, deren jedes seine Verbindlichkeit nur durch das nächst höhere erhalten könnte.“ Nelson unterscheidet zwischen „Urteilen“ und „unmittelbaren Erkenntnissen“ und behauptet: „Nur wenn es eine unmittelbare . . . rationale ethische Erkenntnis gibt, auf die sich die ethischen Urteile zurückführen lassen, ist eine wissenschaftliche Begründung der Ethik möglich.“ Das Problem, auf das mithin alles ankommt, laute: „Gibt es eine unmittelbare rationale ethische Erkenntnis, auf die sich die ethischen Urteile zurückführen lassen? Oder kürzer: Gibt es reine praktische Vernunft?“ Das sind aber Tatsachenfragen und diese lassen sich nur auf empirischem Wege beantworten. Mit der Diskussion dieser Fragen und vor ihrer endgültigen Beantwortung bricht das vorliegende Buch ab. Wie alle Werke Nelsons ist auch die vorliegende Schrift durch große Klarheit, streng logischen Aufbau und scharfe Gliederung in hohem Maße ausgezeichnet. Den „Grundlagen der Ethik“ wird man mit größtem Interesse entgegensehen dürfen. Hoffentlich läßt ihre Veröffentlichung nicht zu lange auf sich warten!

Steudel, Fr., Alte und neue Tafeln. Kritik des mosaischen Dekalogs und Grundlegung einer neuen Ethik. Berlin, Eberhard Frowein (1912).

Das Buch enthält die Antworten auf eine Rundfrage, welche Steudel über die gegenwärtige Bedeutung des Dekalogs (besonders im Hinblick auf die Jugenderziehung) und eines eventuellen Ersatzes desselben veranstaltet hat. Die Frage wurde an Philosophen, Theologen, Ethiker, Pädagogen und Schriftsteller gerichtet. Manche unter ihnen, z. B. Ludwig Stein und Rudolf Eucken, haben abgelehnt; eine Anzahl bekannter und geschätzter Denker, wie Drews, Jodl, Ostwald, Staudinger, Unold und Wundt, haben mehr oder weniger eingehend geantwortet. Das Ergebnis der Rundfrage hat Steudel sehr übersichtlich und klar am Schlusse des Buches zusammengefaßt. Auf die allgemeinste Formel gebracht, lautet es: Bei dem Unternehmen, den Dekalog durch zeitgemäße Gebote zu ersetzen, tritt das Religiöse gänzlich zurück und an seine Stelle kommt das bewußte Verhältnis zu Natur und Leben. „Es fehlt jeder Anklang von Jenseitsstimmung und infolgedessen ist das

asketische Element ganz ausgeschaltet. Das Ganze ist getragen von froher, gläubiger Diesseitigkeitsstimmung." Ein Gebot des Gehorsams fehlt völlig und es wird von keinem einzigen der zahlreichen Experten der Gehorsam als Tugend empfohlen. In den Vordergrund tritt vielmehr die Forderung der Selbstbehauptung und Entfaltung der Persönlichkeit. Endlich ist die starke Betonung des sozialen Momentes und des Entwicklungsgedankens als charakteristisch hervorzuheben. — An dem sehr interessanten Buche sollte kein Ethiker achtlos vorübergehen, der auf den Zusammenhang und die Fühlungnahme mit dem allgemeinen Zeitgeist Wert legt.

Hermann, Dr. med., Das moralische Fühlen und Begreifen bei Imbezillen und bei kriminellen Degenerierten. Halle a. S., Carl Marhold, Verlagsbuchhandlung, 1912.

Der Verfasser, Anstaltsarzt einer deutschen Heil- und Pflegeanstalt, nennt selbst diese Schrift einen „Beitrag zur sog. Moral-insanity-Frage". Für jeden empirischen, wissenschaftlichen Ethiker ist dieses vielumstrittene Problem von großer Wichtigkeit. Hermanns Untersuchungen stützen sich auf das Material von 16 Idioten, 6 Imbezillen, 2 Debilen und 5 Degenerierten ohne Intelligenzdefekt seiner Anstalt in Merzig a. S. Es wird eine genaue Darstellung der einzelnen Fälle gegeben und an ihrer Hand werden in sehr überzeugender Weise psychologische Schlüsse gezogen. Der Verfasser gelangt zu einer großen Reihe neuer, von anderen Forschern abweichender Erkenntnisse, die sich naturgemäß hier in Kürze nicht wiedergeben lassen. Es sollte nur auf die lehrreiche Schrift, die durch ein gutes Verzeichnis der einschlägigen Literatur noch an Wert gewinnt, hingewiesen werden.

Meißner, Franz Arthur, Staat und Religion im Lichte der modernen Ethik. Berlin, A. Blaustein, 1912.

Diese Schrift ist eine charakteristische Dilettantenarbeit. Man merkt auf jeder Seite den guten Willen des Verfassers und man kann auch nicht in Abrede stellen, daß er vielerlei gelesen hat. Er beruft sich auf Heraklit, Darwin, Robert Mayer, bekennt sich zu Avenarius, polemisiert gegen Ostwald — aber trotzdem ist das Ganze nur ein Dithyrambus auf das Gute, auf Religion und Staat. Niemals wird ein gutgemeinter Predigerton verlassen, der mit Wissenschaftlichkeit gar nichts zu tun hat. Das Buch besitzt auch keine geschlossene Form, ist ohne Disposition geschrieben und hat — zwar nicht äußerlich, aber inhaltlich — aphoristischen Charakter. Der Grundgedanke ist der, daß die „Kardinaltugend unseres Lebens" „die zweckmäßigste Erhaltung der Kraft" sei und daß zu deren Betätigung Staat und Religion unentbehrlich seien. Da das „moralische Prinzip", das der Verfasser verficht, in seiner Formulierung eine Ähnlichkeit mit Ostwalds „energetischem Imperativ" hat, betont Meißner nachdrücklich seine Priorität.

Falckenberg, R., Hilfsbuch zur Geschichte der Philosophie seit Kant. 88 S. 8⁰. Verlag von Veit & Com. Leipzig. 3. vermehrte Auflage. 1917.

Das vorliegende Buch könnte den Dozenten zur Grundlage ihrer Vorlesungen und den Studierenden zur Vorbereitung zum Examen, statt der Auszüge aus großen Werken nützlich sein. Das ist der Zweck des Buches. Von den zwei vorangegangenen Auflagen unterscheidet sich die dritte durch ein hinzugekommenes Kapitel über Wundt und Eucken. Es ist auch über diese beiden Denker in knapper Form das wichtigste gesagt.

Berlin. Rosa Heine.

D. Dr. A. Dorner, Politik, Recht und Moral, mit Beziehung auf den gegenwärtigen Krieg. Stuttgart, Spemann, 1914. 30 S.

Das Verhältnis von Politik, Recht und Moral zueinander ist gerade während dieses Krieges mehrmals in Schrift und Rede Gegenstand der Untersuchung gewesen, zuletzt von Baumgarten in seinem Werke „Politik und Moral" (1916). Dorners Abhandlung steht ganz auf der Stufe der Kriegsflugschriften. Die Darstellung ist allgemeinverständlich, doch frei von tiefer philosophischer Erörterung. Dem Philosophen wird nichts Neues geboten.

Vielleicht hätte gerade der philosophisch gebildete Leser eine schärfere Präzisierung der Stellung und Bedeutung des ethischen Momentes gewünscht. Die Verwirklichung des Sittlichen, die Forderung einer sittlichen Durchdringung aller Lebensverhältnisse als letztes Ziel und die Vervollkommnung der Menschheit als Endzweck von Politik und Recht hätte kräftiger herausgearbeitet werden sollen. Dr. Willi Schink, z. Zt. im Felde.

Dr. G. Cohen, Das Dasein Gottes vom Standpunkt der reinen Logik. Engelhardt u. Co., Hannover 1913. 56 S.

Ist die Schrift für weitere gebildete, aber mit wissenschaftlicher Philosophie nicht vertraute Kreise bestimmt, dann scheint sie mir nicht ungefährlich zu sein, für wissenschaftlich und philosophisch Geschulte aber dürfte sie gänzlich überflüssig sein. Dem Verfasser sei Kants Kritik der reinen Vernunft (vor allem was darin geschrieben steht von Gottes Beweisen und Metaphysik) zur Lektüre empfohlen und in Erinnerung gebracht, daß das Thema Wissen und Glauben längst zu einiger Klarheit gekommen ist. Ich verzichte auf eine Inhaltsangabe. Einige Überschriften sagen genug: Die Allmacht Gottes, Die Einheitlichkeit Gottes, Gott ist einzig, Gott ist stets im höchsten Grade glückselig — alles das wird „vom Standpunkt der reinen Logik" aus erötert. Dr. Willi Schink, z. Zt. im Felde.

Nach etwa 6 Jahren konnte 1914 der Berner Universitätsprofessor Dr. Ernst Dürr sein Buch „Die Lehre von der Aufmerksamkeit" (Leipzig. Quelle u. Meyer) in zweiter Auflage herausgeben. Die erste erwuchs aus Vorlesungen, welche bei dem Würzburger Ferienkurs von Volksschullehrern 1906 gehalten wurden; die zweite stellt ein abermaliges Durchpflügen des weitschichtigen Gebietes dar, weil eigene Bedenken und Besprechungen der

ersten Auflage den Verfasser veranlaßten, seine früheren Besprechungen nochmals zu prüfen. Die Ergebnisse werden wieder auf zwei Wegen gefunden: einerseits werden die Darlegungen anderer Forscher unter die Lupe genommen. An erster Stelle steht der Altmeister der experimentellen Psychologie Dr. Wilhelm Wundt, neben einem seiner Lieblingsschüler, Dr. W. Wirth; ferner werden häufiger angeführt Ebbinghaus, der Würzburger Universitätsprofessor Dr. Külp, Dürrs Lehrer, der bald nach seinem Schüler leider allzu früh starb, und der besonders heiß umstrittene Universitätsprofessor Dr. Herbart (z. B. 172/73, 179, 201), den bei allen Fortschritten fast kein moderner Pädagoge übergehen kann. Auch einiger Ausländer, besonders des Franzosen Th. Ribot, wird gedacht. Auch wo Dürr, der mit seltener Bescheidenheit seine eigenen früheren Arbeiten fast nicht erwähnt, fremden Behauptungen nicht zustimmen kann, vermeidet er alle verletzenden Worte. Dieses wohltuende Verhalten dürfte vor allem darauf zurückzuführen sein, daß Dr. Dürr selbst zur Genüge erfahren hat, wie schwierig und unsicher Versuche an bestimmten Personen sein können. Infolgedessen deutet der Verfasser die eigenen Annahmen und Schlüsse sehr oft nur durch einschränkende Sprechformen an. Sie zu zählen, empfehle ich den Liebhabern derartiger Arbeiten. Eine solche Zusammenstellung hätte allerdings den einen Nutzen klar zu zeigen, wieviel Neues sich in dem etwas über 200 Seiten starken Buche findet. Weil es gewissermaßen aus der unmittelbaren Erfahrung heraus für den Unterricht entstand, macht es nie den Eindruck, als sei es nur am Schreibtisch, fern von dem Leben, das die Tatsachen oft überraschend formt, erwachsen, wenn auch der Verfasser ausdrücklich warnt, „daß nichts für den Ausbau einer jungen Wissenschaft schädlicher sein kann, als wenn allzu früh von ihr verlangt wird, daß sie praktischen Dingen dienen soll" (Seite 1). Es dürfte also wirklich zwischen hochfliegenden Gedanken, welche die Erdenschwere und das Wirklichkeitsgewicht außer acht lassen, und einem nüchternen Kleben an Einzelbeobachtungen, die nicht zueinander in Beziehung gesetzt werden, etwas in der Mitte liegen, nämlich das Erforschen dessen, was einzelnen Gelehrten das Richtige dünkt, indem Begriffsbestimmungen und Beispiele geschickt zusammenverbunden werden. Diesen Weg geht D. immer wieder, indem er voll feinem Verständnis für die Schwingungen der menschlichen Seele — man verzeihe, daß ich heißumstrittene Begriffe wie feststehende verwende! — gewissermaßen mit dem Seziermesser bloßlegt, die Erfahrungen des täglichen Lebens zum erläuternden Vergleich benützt (z. B. Seite 17,51, 86, 91, 116, 153, 194, 201—205) und auch die aus den Beobachtungen sich ergebenden Feststellungen, vor allem für die Behandlung der Schüler und Lehrgegenstände, klar angibt; denn Dr. Dürr will mit dem Buch der Schule dienen. Deshalb zergliedert er auch den Stoff sehr übersichtlich und bietet auch ein Schlagwortverzeichnis, das vielleicht manche Leser noch ausführlicher wünschen. Einige mehrfach behandelte Gedankengänge, welche nicht in dasselbe aufgenommen sind, habe ich in meiner Besprechung erwähnt. Bei allen Feststellungen ist Dr. Dürr nie leidenschaftlicher Verneiner, auch als er die vielbehandelte Frage vom Willen vornimmt (z. B. 68 ff., 74, 79 ff., 85, 88); denn die wissenschaftliche Überzeugung vom Forschen

und Suchen desjenigen, das vielleicht nie erreicht werden kann, bewahrt den Verfasser vor rechthaberischen Behauptungen (z. B. 171) und läßt ihn vor jedem Überschätzen von Denkergebnissen ausdrücklich warnen (z. B. Seite 113, 119, 122/23, 139, 151, 156, 161/62, 164, 171, 176, 178, 186, 191, 193—95). Bezeichnend für D.s Ansicht ist besonders ein manchen Ohren ketzerisch klingender Satz (S. 180): „Nun ist freilich nichts leichter, als der Hypothese diejenige Form zu geben, in der sie mit den Tatsachen besser übereinstimmt."

Bei allen Einzelheiten sticht die ruhige vornehme Sprache Dr. D.s sehr angenehm ab, von manchen Streitschriften, welche z. B. über Willenfreiheit und Willensbestimmtheit geschrieben wurden. Aus demselben Empfinden und Erfahren heraus, daß selbst auf dem verhältnismäßig eng umschriebenen Stoffgebiet des vorliegenden Buches nicht das letzte Wort gesprochen ist, zeigt Dr. D. auch ausdrücklich Fragen, welche einer Lösung harren (z. B. Seite 92/93, 122/23, 143, 148, 157, 171, 210). Dieser Umstand macht Dr. D.s Buch ganz besonders wertvoll für den selbständigen Arbeiter, der auch sorgfältig ausgewählte Literaturverweise vorfindet. Infolgedessen möchte ich Dr. D.s Abhandlung eine Art Handbuch über das wichtige Gebiet nennen, wie erfassen einzelne Menschen die Umwelt und welche Folgerungen ergeben sich aus der Art des Ergreifens, wenn wir die betreffenden Personen und ihre Umgebung ins Auge fassen. Hinsichtlich dieser Punkte wäre es wertvoll zu wissen, wer die gebrauchten Versuchspersonen waren, unter welchen Umständen sie tätig gewesen sind (vgl. auch meine Besprechung von Dr. Karl Köhn, Exprimentelle Beiträge zum Problem der Intelligenzprüfung. Leipzig, Quelle u. Meyer, 1913); denn nur wenn der Leser diese Tatsachen kennt, wird er die vom Verfasser gezogenen Schlüsse voll zu würdigen und richtig einzuschätzen wissen. Ohne diese Kenntnis schweben alle Behauptungen etwas in der Luft, wenigstens für den Leser. Einen derartigen Eindruck will aber der Verfasser, dessen gediegene Arbeitsweise nicht im mindesten in Frage gezogen werden soll und kann, sicherlich nicht hervorrufen. Außer diesen sachlichen Vorschlägen für eine dritte Bearbeitung, möchte ich mir in Erinnerung an die Vorrede zur zweiten Auflage noch einige andere, welche die Form betreffen, gestatten. Die wuchtigen Sätze, welche oft eine Überfülle von Feststellungen und Gedanken bergen (S. 13 o., 21 o., 56 u., 143 o.), sind nicht leicht zu lesen, besonders da sie noch der alten deutschen Vorliebe für fremdsprachliche Begriffe, für Worte auf -Ung und — wohl von den alten Sprachen beeinflußt — für Partizipialausdrücke sehr huldigen. Auch die vielen angehängten Relativsätze erschweren ein rasches Lesen, welches den Inhalt sofort voll erfassen will. Daß das Buch viele eifrige Leser gefunden hat und findet, zeigt die 2. Auflage. Möge ihr bald eine 3. noch weiter ausgebaute folgen von einem, der Dr. D.s Werk fortsetzt, da ihn leider ein früher Tod dahinraffte.

Dr. Jegel, Bergzabern (Pfalz).

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Adamkiewicz, A., Die Formel der Schöpfung. Straßburg, Singer.

Asmus, R., Der Alkibiades-Kommentar des Jamblichos als Hauptquelle für Kaiser Julian. Heidelberg, C. Winter.

Mendelssohn-Bartholdy, A., Bürgertugenden im Krieg und Frieden. Tübingen, Mohr.

Bauer, H., Von der Ehe (Islamische Ethik Bd. II.). Halle, Niemeyer.

Boll, Fr., Sternglaube und Sterndeutung. Leipzig, Teubner.

Deußen, P., Die neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer. Leipzig, Brockhaus.

Dyroff, A., Einführung in die Psychologie. Leipzig, Quelle & Meyer.

Hobbe, Th., Grundzüge der Philosophie. 2. u. 3. Teil. Herausg. von Frischeisen-Köhler. Leipzig, Meiner.

Horneffer, A., Symbolik der Mysterienbünde. München, Reinhardt.

Jonquière, G., Die grundsätzliche Unannehmbarkeit der transzendentalen Philosophie Immanuel Kants. Bern, A. Francke.

Kaftan, S. Julius. Philosophie des Protestantismus. Tübingen, Mohr.

Kirn, O., Sittliche Lebensanschauung der Gegenwart. Leipzig, Teubner.

Lehmann, G., Mystik in Heidentum und Christentum. Leipzig, Teubner.

Lindstaedt, Franz., Grundwissenschaftliche Kritik der Hauptbegriffe in Vaihingers Philosophie des Als-ob. Königsberg, E. Steinbacher.

Ludowici, August, Spiel und Widerspiel. Zweite verbesserte Auflage vom Buche „Das genetische Prinzip“. München, F. Bruckmann a. G.

Mahnke, Dietrich, Der Wille zur Ewigkeit. Halle, Niemeyer.

Manasse, Lothar, Die Einheit von Zweiheit und Dreiheit als Grundprinzip der Welt. Dresden, O. & R. Becker.

Marek, Dr. Siegfried, Kant und Hegel. Tübingen, Mohr.

Merz, Dr. H., Zur Erkenntnistheorie über Raum und Zahl. Aus Historischem der Steinerschen Fläche. Chur, F. Schüler.

Müller-Eisert, Dr. jur. Franz Arthur, Rechtswissenschaft und Kulturwissenschaft (Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart). Bd. 9. Tübingen, Mohr.

Metzger, Oscar, gen. Hoesch, Die Fortbildungsfrage im höheren Lehramt. Leipzig, Quelle & Meyer.

Révész, Dr. Béla, Geschichte des Seelenbegriffes und der Seelenlokalisation. Stuttgart, Ferd. Enke.

Rosenzweig, Franz, Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1917, 5. Abhdlg.) Heidelberg, C. Winter.

Schwabe, Dr. Max, Der Aktienverein im Lichte der Relationen. Basel. Schwabe & Co.

Simmel, Georg, Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. München und Leipzig, Duncker & Humblot.

— — Grundfragen der Soziologie (Sammlung Göschen). Berlin, Leipzig G. J. Göschen.

Teudt, Wilhelm, Die deutsche Sachlichkeit und der Weltkrieg. Godesberg, Narurwissenschaftl. Verlag.

Wilcocks, R. W., Zur Erkenntnistheorie Hegels in der Phänomenologie des Geistes. Halle, Max Niemeyer.

Würsdörfer, Dr. Joseph, Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimien. München, Aschendorffsche Buchhandlung.

Wundt, M., Griechische Weltanschauung. Leipzig, Teubner.

B. Lateinische Literatur.

Burkhard, C., Nemesii episcopi Premnon Phipicon. Leipzig, Teubner.

Issel, A., Quaestiones Sextinae et Galenianae. Diss. Marburg.

Willenslehre als Erkenntnisweg.

Von

Siegbert Flemming.

Preis Mk. 2,50.

BERLIN
W 57, Bülowstraße 56
Druck und Verlag von Leonhard Simion Nf.
1917.



Verzeichnis

der in der vorliegenden Abhandlung wörtlich angeführten philosophischen Autoren und der angewendeten Abkürzungen.

Areopagita in Deussen, Philosophie des Mittelalters, Brockhaus 1915.
Carus, Organon der Erkenntnis der Natur und des Geistes, Leipzig 1856.
—, Psyche, Zur Entwicklungsgeschichte der Seele, 2. Aufl. Pforzheim 1860.
Du Prel, Psychologie der Lyrik. Leipzig, Günther, 1880.
—, Das Kreuz am Ferner, 4. Aufl. Cotta, 1913.
Hartmann, System der Philosophie im Grundriß. Bad Sachsa i. Harz, bei H. Haacke. — Bd. I, Grundriß der Erkenntnislehre 1907. — Bd. IV. Grundriß der Metaphysik 1908.
Hegel, Phänomenologie des Geistes. Bamberg 1807, 2. Aufl. Berlin 1841.
Heraklit in Diels, Fragmente der Vorsokratiker, 3. Aufl. Berlin, Weidmann, 1912.
Kant in Pölitz, Kants Vorlesungen über die Metaphysik. Erfurt 1821.
Leibniz, MCVI = Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis (in den Leipziger Acta Eruditorum).
—, DM = Un petit Discours de Métaphysique 1686.
—, NE = Nouveaux Essais sur l'entendement humain 1704.
—, La Monadologie 1714.
Nietzsche, FW = Fröhliche Wissenschaft 1881/2, 86.
—, Z = Also sprach Zarathustra 1883/4.
—, J = Jenseits von Gut und Böse 1885/6.
—, WzM = Der Wille zur Macht 1884—88.
—, Zur Genealogie der Moral 1887.
—, Ecce homo 1888.
Parmenides in Diels, Fragmente der Vorsokratiker, 3. Aufl. Berlin, Weidmann, 1912.
Platon, Phaidros (Übersetzung von Ritter).
Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit. Reutlingen 1834.
Schopenhauer, WWV = Die Welt als Wille und Vorstellung, Ausgabe von Grisebach. Leipzig, Reclam, 1892/3, Bd. I u. II.
—, Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, ebendort Bd. III.
Schubert, Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens. Leipzig 1806/7.
—, Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft, 4. Aufl., 1840.
—, Die Symbolik des Traumes. Bamberg 1814, 2. Aufl. 1821.
Ssolowiow in Usnadse, Wladimir Ssolowjew, seine Erkenntnistheorie und Metaphysik. Halle 1909.
Weininger, I = Geschlecht und Charakter. Braumüller 1910.
—, II = Über die lezten Dinge. Braumüller 1912.
Wundt, Einleitung in die Philosophie.



Inhalt:

Seite

1. Das logische Denken als Erkenntnisweg 7

2. Das Gefühlsurteil als Erkenntnisweg 25

3. Willenserkenntnisse 36

4. Willensmetaphysik 56



1. Abschnitt:

Das logische Denken als Erkenntnisweg.

Parmenides, der Eleate, bedeutet eine Markscheide auf dem Entwicklungsgang des Geistes, den ersten Meilenstein an der Heerstraße des menschlichen Gedankens. Die alten Ionier und noch Pythagoras stellten die Offenbarung des Weltgeheimnisses in einem Bilde dar; die Ionier entnahmen es aus der äußeren Welt, Pythagoras aus der inneren. Parmenides als erster zeigt sie in einem inhaltlich bestimmten Gedanken auf, den er so formuliert: Das Seiende und nur das Seiende existiert. Heraklit der Dunkle, rückgewandt mit dem einen Auge, schaut ein Bild — das Weltfeuer —, vorgewandt mit dem andern, erfaßt auch er einen Gedanken, aber einen formal bestimmten: Wort, Vernunft, Gesetz, Ordnung — der Logos — ist ihm die Lösung des Welträtsels, d. h. sie besteht ihm vorerst in der rein formalen Forderung, die Welt als Gedanken zu fassen. Parmenides und Heraklit sind nicht Gegensätze in dem Sinne, daß der eine das ruhende, gleichförmige Sein, der andere den steten und stetigen Wechsel als allein bestehend anerkenne; falsch ist diese dank einer schematischen Tradition altüberkommene Auffassung. Die Eleaten weisen auf die Vielheit und stete Veränderung der Erscheinungen (Parmenides besonders im zweiten Teil der Fragmente) ebenso nachdrücklich hin, wie Heraklit auf den unveränderlichen, von aller Äußerlichkeit der Welt streng gesonderten, ewig sich gleichen Weisheitsinhalt: den Logos, das Gesetz der Weltvernunft. Das zeigen die erhaltenen Fragmente klar genug.[1]) Der Gegensatz besteht in einem anderen. Auch Par-

[1]) Man vergleiche Parmenides „Es war nie und wird nicht sein, weil es zusammen nur im Jetzt vorhanden ist" und Heraklit „Diese Weltordnung, dieselbige für alle Wesen, hat kein Gott und kein Mensch geschaffen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, nach Maßen erglimmend und nach Maßen erlöschend". Obgleich sich beide scheinbar entgegengesetzt ausdrücken, sagen sie doch dasselbe.

menides hatte ein doppeltes Gesicht, auch er schaute vor und zugleich zurück, auch er war ein Schüler der Mysterienstätten; zu Beginn seines Gedichtes schildert er die Einweihung im Tempel des verschwiegenen Kultus; die Wagenfahrt zu der Göttin, auf der die Heliadenmädchen die Führer sind. Aber aus dem Munde der Göttin empfängt er seine philosophische Formel, friedlich und versöhnt, wie sein Weltfeuer brennt, „das ätherische, leichte, milde", vollzieht sich bei ihm der Übergang aus der alten in die neue Zeit. Jäh ist der Bruch bei Heraklit, laut klagt dieser um das Entschwindende, klagt an seine Zeit mit vernehmlicher Stimme ob der lasterhaften Entartung der dionysischen Kulte. „In unheiliger Weise findet die Einführung in die Weihen statt, wie sie bei den Leuten im Schwange sind." Zornig sendet dem Schüler der sterbende Mythos seinen Scheidegruß als der Weltblitz, der alles vernichtende, alles zerstörende, Chaos gebärende Weltenbrand, und triumphierend jubelt der Meister der schon kommenden Zeit entgegen, da der ordnende Gedanke dennoch alles zum besten lenken wird. „Auf hohem Joch zwischen zwei Meeren" stehen beide, wie Nietzsche seinen Zarathustra sagen läßt, auf der Grenzscheide zweier Zeitalter. Aber Parmenides ist eine Brücke, Heraklit ist eine Kluft.

Nach einem Wort als der Lösung des Welträtsels, als der Offenbarung allen und jeden Geheimnisses, nach einem solchen Wort zu suchen, schwebte Heraklit als die Aufgabe vor, nach einem Wort, das, ausgesprochen, die Welt aus den Angeln heben würde. Er suchte und suchte das Wort, aber in der Glut der Eigenart seiner Seele verbrannte es im voraus („Dem Menschen ist seine Eigenart sein Dämon"); das Bewußtsein der Eigenart (des „Dämonischen") seiner Seele erfüllte ihn so stark, daß er das über dem Eigenartigen Stehende (Überindividuelle), den Geist, nur ahnen, nicht finden konnte, desto ungestümer aber suchte. Feuersglut und Logos — diese Antithese kennzeichnet ihn wunderbar und soll zum Schluß dieser Abhandlung ihre tiefere Bedeutung gewinnen. Bescheiden nimmt Parmenides das Wort, das Heraklit vergebens gesucht, aus seiner Göttin Mund entgegen, in denkbar bescheidenster Form: das Seiende ist und nur das Seiende ist, das Nichtseiende ist nicht und nur das Nichtseiende ist nicht. Wahrlich! es ist nur ein schwacher Abglanz jenes Zauberwortes, das Heraklit gesucht, und doch ist es fähig, die Welt aus den Angeln zu heben; denn es ist die erste, berauschende Vision des Iden-

titätsprinzipes, der beseligende Abglanz und Schimmer der uns schon so glanzlos gewordenen Logik[2]), jenes Werkzeuges des Logos, mit dem dieser seither unternehmen wird, im Menschenhirn die Schranken des Seins zu durchbrechen, die Welt buchstäblich aus ihren Angeln zu heben. Zugleich aber liest man zwischen den Zeilen und nicht nur zwischen den Zeilen die schaudererregende, heimliche Furcht — die Ahnung des Irrsinns (um mit Weininger zu reden — II, 125 —) —, daß das Identitätsprinzip etwa nicht gelten könne. Zwar daß das Nichtseiende existiere, ist unmöglich; aber daß das Seiende existiere, ist nur möglich, nicht gewiß, und aus dem Munde einer Göttin muß Parmenides die tröstliche Versicherung entgegennehmen, unaussprechbar und unausdenkbar sei es, daß das Seiende nicht sei. Hierin aber liegt zugleich, mit dem Fundament der Logik noch verquickt, etwas anderes versteckt, das nämlich, was nunmehr bald zwei und ein halbes Jahrtausend die Denker beschäftigt hat, der ontologische Beweis des Seins und seine Schwäche, das Fundament aller Metaphysik und ihre verwundbare, scheinbar tödliche Stelle.

Dies ist die charakteristische Art, mit der griechische Philosophie in den Geistesgang der Menschheit einsetzt: Begriffsbildung auf logischer Grundlage. Auch indische Philosophie kannte Begriffsbildung, aber nicht das logische Gesetz des Widerspruchs; sie gipfelt in der Erkenntnis: Brahma ist die Welt, die Welt ist das Reich der Täuschung, das Nichts, also ist Brahma das Nichts, die Irrealität, aber Brahma ist andererseits die höchste Realität, zugleich Seiendes und Nichtseiendes (Sat und Asat — vgl. Bhagavad Gita IX, 19). Darum neigt Indien zur Mystik, zur irrationalen Erkenntnis. Griechenland inauguriert mit der rationalen Erkenntnis die abendländische Philosophie, ja überhaupt die Kultur des Abendlandes. Alle unsere Kultur stammt ursprünglich aus den Gedanken großer Denker. Zu einer Zeit, als griechische Kultur ganz von Religion und Mythus abhing, traten einzelne überragende Geister als Träger der Begriffsbildung aus ihr hervor. Nachdem Parmenides und Heraklit den Weg gebahnt, wurde er von Sokrates geebnet, von Platon mit Markzeichen versehen, von Aristoteles fertig eingezäunt. In letzterem kam der formale Prozeß der Logik zum Bewußtsein, Griechenlands Mission

[2]) Nietzsche (WzM 512): „Die Logik ist geknüpft an die Bedingung: gesetzt, es gibt identische Fälle."

zum Abschluß. Der Begriff wurde nun, das ist wichtig, von vornherein für metaphysische Zwecke eingeführt, im Gegensatz zur Empirie; man suchte ein Beständiges im Flusse der Erscheinungen. Deshalb durfte ihn Platon für ein Emanationsprodukt der Idee nehmen. Erst im Laufe der Zeit, allmählich, wurde er immer mehr auf die Empirie angewandt, so daß er heute unsere ganze äußere materielle Kultur beherrscht, dafür aber seinen ursprünglichen Sinn verloren hat. Anstatt Kultur zu bringen, hat er Zivilisation gebracht. Kant wollte nun beweisen, daß unser heutiges nicht nur abgezogenes, sondern herabgezogenes Begriffsmaterial nicht auf transzendentale Objekte angewendet werden könne, und das mit ebendemselben Begriffsmaterial, ein Beginnen, dessen Unmöglichkeit Nietzsche drastisch ausdrückte mit den Worten: „Wir können nicht um unsre Ecke sehn" (vgl. FW 373/4) und anderwärts: „Ist es wahrscheinlich, daß ein Werkzeug seine eigene Tauglichkeit kritisieren kann?" (WzM 410, vgl. 473). Kant verließ ganz das historische Fundament. Platon ist ein ausschlaggebendes Argument gegen Kant: denn er steht noch an der Quelle der Begriffsbildung. Das Denken war ursprünglich, umgekehrt, wie Nietzsche meinte, rein metaphysisch; deshalb trägt es noch immer den Anspruch auf metaphysische Geltung in sich, deshalb mußte Kant zu seiner bekannten Antinomie kommen. Keine Erkenntnis — auch nicht das Denken — kann mit eigenen Mitteln ihren Geltungsbereich abstecken. Das Problem ist nur, ob sie innerhalb ihrer eigenen Sphäre zu Widersprüchen oder Unzulänglichkeiten führt, im Falle des Denkens also, ob griechische Begriffsbildung in ihrer Einwirkung auf moderne Systeme metaphysische Realität innerhalb ihrer selbst widerspruchslos zu erfassen imstande ist.

Als Erkenntnis des „unwandelbaren Seienden" bestimmt die platonische Philosophie in Fortsetzung der eleatischen die Aufgabe der Metaphysik, während Aristoteles die „Prinzipien der Dinge" ihr als Gegenstand zuerteilt[3]) und sich hierin als Nachfahre Heraklits erweist, dessen Feuer wie Logos sich viel eher als ein schöpferisches Prinzip, das in der Welt aufgegangen ist, denn als ein seiendes (substantielles) Wesen darstellt. Der Begriff des Prinzipes erheischt eine nähere Untersuchung. Prinzipium (*ἀρχή*) ist Anfang, „erste Ursache" und als solche dem Begriff der Ursache (causa, *αἰτία*) gerade ent-

---

[3]) Wundt, Einleitung in die Philosophie S. 1 und Literaturangabe S. 10.

gegengesetzt, der immer in eine beiderseits durchlaufende Kausalkette einreiht. Auch ist der erstere nicht etwa ein spät abstrahierter, nur dem philosophischen Denken eigener Begriff, sondern in der religiösen Gottesanschauung implizite ebensogut enthalten wie explizite in der begrifflichen Vorstellung des ersten Bewegers oder des Urgrundes.[4]) Falsch ist die durch Kant eingeführte angebliche Aufweisung einer Antinomie unseres Denkens auf dem Wege der Ableitung des Prinzipsbegriffes aus dem Ursachenbegriff: wohl ist der letztere auf die phänomenale Welt beschränkt, aber der erstere geht nicht darüber hinaus, sondern gehört überhaupt nur dem „Drüben" an und hat mit dem andern nichts gemein, sondern ist ihm entgegengesetzt — sei es auch nur, wie ein Urbild dem Abbild entgegengesetzt ist. Diesen Unterschied hat zuerst Schopenhauer genügend scharf betont, wenngleich schon Platon sagt: „Was Anfang ist, ist unentstanden; denn aus ihm muß notwendig alles Entstehende entstehen, nicht aber er aus irgend etwas" (Phaidros Kap. 24). Der Irrtum ist noch dadurch unterhalten worden, daß man an Stelle des für uns doppeldeutigen Lateinwortes „Prinzip" die eindeutige Übersetzung „Anfang" zu brauchen sich scheute. Mit dem ersteren verband man eine unbestimmte Vorstellung, mit der letzteren läßt sich nur eine klare verbinden. Wer die Metaphysik als Prinzipienlehre definiert (Wundt, Einleitung S. 83), der heißt sie die Lehre von den Anfängen. Aber der Begriff des Anfangs darf seinerseits nicht ohne nähere Erläuterung bleiben. Vor allem darf sich nicht das Mißverständnis einer zeitlichen Auffassung der hier gegebenen Anwendung des Begriffs unterschleichen. Deshalb gilt es, auf andersartige empirische Anwendungsmöglichkeiten besonders hinzuweisen, zunächst auf die räumliche. Wir sagen etwa auf einer Eisenbahnfahrt: ein Land fängt an einer bestimmten Grenze an, und ein andermal bei einem Blick in den Atlas: Europa beginnt beim Ural: in letzterem Falle haben wir schon nur noch zum Teil eine räumliche Anwendung, in der die Vorstellung von der Ausdehnung Europas, das keine natürliche Ostgrenze hat, nicht so sehr aus einer gegebenen Anschauung,

---

[4]) Cicero sagt von den griechischen Mysterien: „Initiaque ut appelantur, ita re vera principia vitae cognovimus" (De legibus II, 14), wobei die Gleichung von Prinzip und Anfang besonders hervortritt; denn initia heißt zugleich „Weihen" und — wörtlich — „Anfänge": „Wie sie Anfänge genannt werden, so kennen wir (erg. aus ihnen) in der Tat die Prinzipien des Lebens".

als vielmehr aus einem künstlich erzeugten Begriffe hervorgeht. Wir sagen in weiterer Übertragung des Wortes: das Reich der Wirbeltiere fängt bei den Fischen an. Hierin braucht weder die geringste Andeutung geschichtlicher Entwicklungsbeziehungen, noch etwa ein Hinweis auf eine irgendwo in einem Buch oder einem Museum gegebene räumliche Anordnung enthalten zu sein. Ja, wir würden diesen Satz unverändert so aussprechen, wenn wir uns auch bewußt wären, mit den Worten Wirbeltier und Fisch nicht mehr Begriffe zu meinen, die aus empirisch entstandenen Vorstellungen abstrahiert wurden, sondern bereits Ideen im Platonischen Sinne — übersinnliche Gattungsträger. Wir sagen in ähnlicher Weise: die Intelligenz fängt beim Menschen an, und suchen hierin viel eher die Idee als den Begriff des Menschen zu bestimmen. Wer endlich den Ausspruch tut: mit Gott fängt die Welt an, oder: aller Anfang ist bei Gott, oder: am Anfang steht das Wort, aus dem alle Dinge gemacht sind (Heraklit, Johannes der Evangelist, Gotthilf Heinrich von Schubert), der spricht vom Anfang in einer nicht mehr „übertragenen", sondern bereits „hinübergetragenen" Bedeutung und sagt eben dies damit, daß Gott — oder das Wort, der Logos — das metaphysische Prinzip der Welt sei. Nichts anderes meint auch Schopenhauer, wenn er sagt: die Welt der Erscheinungen ist Objektivation des Willens, die Ideen bilden ein Mittelreich zwischen Erscheinung und Sein, auch der Wille ist noch nicht das eigentliche „Ding an sich", wohl aber das Äußerste, was unsere ahnende Erkenntnis vom wahren Sein erreichen kann (vgl. S. 18) — nichts anderes meint er damit, als daß die Stufenfolge der Erscheinungen vom Willen ihren Anfang nimmt, daß also der Wille das metaphysische Prinzip nicht zwar der Welt überhaupt, aber doch der Erscheinungswelt sei, „ewiger Anfang", wie Schelling sagen würde („Das Wesen der menschlichen Freiheit" S. 82 Z. 1), aber nur mit „Priorität des Wesens", nicht der Zeit (S. 38), als ewiger Anfang zugleich ewige Tätigkeit im Sinne Fichtes. Ebenfalls richtig und zugleich sehr charakteristisch angewendet ist der Begriff des Prinzipes, wenn Ssolowiow den Willen „das Prinzip seines Anderen" nennt (Bd. III S. 96 — Usnadse S. 127/8).

An diesen Beispielen sollte zugleich die Regel erläutert werden, nach der sich die philosophischen Begriffe als Grenzfälle der empirischen Anwendung der Wörter ergeben, wie mathematische Werte als Grenzfälle unendlicher Reihen. Diese Regel kann jederzeit zur

Kontrolle und Präzision des korrekten Gebrauchs philosophischer Termini verwendet werden.[5]) Sie folgt aus dem Umstand, daß sich die Sprache des Menschen an der Anschauung und Erkenntnis der Sinnenwelt herangebildet hat und daß daher für metaphysische Begriffe niemals ursprüngliche Bezeichnungen zur Verfügung stehen können. In dieser Bedeutung sagt Nietzsche: „Eure eignen Sinne sollt ihr zu Ende denken!“ (Also sprach Zarathustra, „Auf den glückseligen Inseln“). Die Worte der Sprachen stammen zwar, wie Schubert trefflich gezeigt hat (besonders in der „Symbolik des Traumes“), aus dem gleichen Ideenreich wie die Begriffe, aber in weit früherer Zeit gezeugt, stellen sie eine ältere Generation von Emanationsprodukten dar, die längst in der Anwendung auf die sinnliche Welt aufgegangen war, als die Begriffe geschaffen wurden. An einer anderen Stelle sagt Nietzsche in einer „antimetaphysischen“ Anwandlung, „daß Begriffe und Worte unser Erbgut aus Zeiten sind, wo es in den Köpfen sehr dunkel und anspruchslos zuging“ (WzM 409). Hier dämmert ihm der wahre Zusammenhang auf.

Das letztgenannte Beispiel des Schopenhauerischen Willens weist noch in besonderer Weise auf den Gegensatz des Anfangsbegriffes zum Ursachenbegriff hin. Schopenhauer hat im Anschluß an Kant den Geltungsbereich des Kausalitätsgesetzes ausdrücklich auf die Erscheinungswelt beschränkt wenn er hierin auch nicht immer konsequent verfahren ist[6]); aber das Verhältnis von Ursache und Wirkung bildet bei ihm von vornherein nur eine der vier Wurzeln des Satzes vom zureichenden Grunde, wenn man will, auch deren zwei: denn die vierte, die Motivation, ist nur „die Kausalität von innen gesehen“.[7]) So drängt sich von selbst die Frage auf, ob nicht das Verhältnis des Prinzips zur Erscheinungswelt, wenn es schon kein kausales ist, doch in die Reihe der Gestaltungen des Satzes vom zureichenden Grunde

[5]) So verfährt z. B. Kant, wenn er sagt (Pölitz, Vorlesungen, Erfurt 1821, Ontologie S. 66/7): „Der Augenblick ist die Grenze der Zeit. Die Zeit besteht aber nicht aus Augenblicken; denn ich kann diese mir nicht eher denken, als bis ich eine Zeit habe; die Grenze des Dinges nicht eher, als das Ding selbst“, und ferner (Pölitz, Psychologie 208): „Wir können niemals den Anfang begreifen, sondern nur, was in der Reihe der Ursachen und Wirkungen geschieht. Der Anfang ist aber die Grenze der Reihe, die Freiheit aber macht lauter neue Abschnitte zu einem neuen Anfang; deswegen ist es schwer einzusehen“, endlich (Pölitz, Theologie 274): „Es muß ein Substratum sein. Dieser Begriff ist der Grenzbegriff (Conceptus terminatus)“.

mit eingeht. Die zweite Wurzel, die des logischen Grundes im Schlußverfahren, bezieht sich nur auf unsere Denkprozesse, die als solche dem metaphysischen Prinzip wie der Erscheinungswelt in gleicher Weise nachbildend gegenüberstehen. Auffallend aber ist die Verwandtschaft des in Frage stehenden Verhältnisses zu der dritten Wurzel, dem Seinsgrund im Raum. In beiden Fällen handelt es sich um ein ruhendes Verhältnis im Gegensatz zum Typus der veränderlichen, in einer Richtung fortlaufenden Beziehung, die durch die Kausalität und Rationalität repräsentiert wird; denn die Erscheinungswelt wie das Denken, die Objekte der Physik wie der Psychologie, sind in ewigem Flusse begriffen, nicht aber die Objekte der Mathematik wie der Metaphysik. Daher auch stammt die Möglichkeit der Wechselvertauschung des Seins mit seinem Grunde im Grund-Folge-Verhältnis selbst. Aus dieser Verwandtschaft entspringt das Bestreben zu Beginn der neueren Philosophie, das besonders bei Descartes und Spinoza ausgeprägt und selbst bei Locke und Leibniz angedeutet ist, nämlich die Metaphysik nach mathematischen Methoden abzuhandeln. Leibniz spricht sich ausdrücklich — in Übereinstimmung mit Locke — dafür aus, die rationale Methode der Mathematik insonderheit auf die Ethik anzuwenden (er sei schon lange darüber: NE IV, 12). Aus dem Gesagten erklärt sich auch die merkwürdige Tatsache daß die beiden großen Metaphysiker, die den Entwickelungsgang der neueren Philosophie inaugurieren, Descartes und Leibniz, zugleich bedeutende Mathematiker gewesen sind. Diese Verwandtschaft mit dem Seinsgrund rechtfertigt es, für Prinzip = Anfang im metaphysischen Sinne die Bezeichnung „Urgrund“ zu gebrauchen oder mit Schelling „Ungrund“ (Freiheit 114), um den Gegensatz zur Kausalität schärfer zu betonen (der sonst aber bei diesem terminologisch nicht etwa streng durchgeführt wird, vgl. Fr. 49). Schopenhauer selbst hatte wohl, als er die Abhandlung über die vierfache Wurzel schrieb, noch nicht sein System in so scharfen Umrissen vor

[6]) Vgl. d. Verf. Nietzsches Metaphysik S. 61 Anm. 43.

[7]) Schon Kant unterscheidet nur „principium“ fiendi, essendi und cognoscendi (Pölitz, Ontologie 70). Man kann auch sagen: die Kausalität sei die veräußerlichte, in die Außenwelt hinausgetragene Motivation; mindestens ist diese das Urbild jener: primitive Weltanschauung stellt sich bekanntlich alle äußere Verursachung als Willensmotivation im Sinne der vierten Wurzel vor, also fälschlicherweise als Äußerung abgeleiteter, empirischer an Stelle metaphysischer, ursprünglicher Willensakte.

sich, um von selbst auf das hier erörterte Problem zu stoßen; sonst hätte er vielleicht den metaphysischen Urgrund der Dinge als die fünfte Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde aufgeführt.

Den „S e i n s grund" nennt Schopenhauer jene Gestalt der Notwendigkeit, aus der in unserer Raumanschauung die geometrischen Gesetze hervorgehen, und als die Lehre vom „S e i e n d e n" im eleatischen Sinne bezeichnet Platon die Metaphysik. Hier liegt ein tieferer Zusammenhang vor. Platons Ideenreich nämlich wächst dergestalt aus seiner Seinslehre heraus, daß die einzelnen Ideen einander zugeordnet sind wie mathematische Gesetze und mithin auch wechselweise voneinander ableitbar sind wie diese, wiederum auf gesetzmäßigem Wege, d. h. mit der zwingenden Notwendigkeit eines mathematischen Beweises; wenn es auch Platon nicht gelang, von einzelnen bestimmten Ideen wirkliche Wesensdefinitionen zu geben, die eine solche Beweisführung ermöglicht hätten, so hat doch namentlich die pgthagoreïsierende Richtung der Ideenlehre in seinen späteren Schriften deutlich dieses Ziel vor Augen.[8]) Daher ist durch den Platonismus jene Tendenz in die Philosophie gekommen, die aus Begriffen auf das Sein zu schließen sich bemüht und im Ontologismus ihren Gipfel erstieg. Der methodische Fehler ist hierbei dieser: gesetzt selbst, man hätte Wesensdefinitionen von Ideen, so könnte man doch immer nur von einer Idee auf die andere schließen, wie von einem mathematischen Gesetz auf das andere, aber nie die absolute Existenz einer Idee beweisen, so wenig wie die absolute Gültigkeit eines mathematischen Satzes. Diese hängt von Axiomen ab wie jene von Prinzipien. Die Ideen sind einander koordiniert, den Prinzipien aber subordiniert. Im Reiche der Ideen herrscht die dritte Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde mit der ihr eigenen Gegenseitigkeit des Grund-Folge-Verhältnisses, im Reiche der Prinzipien jene, von der Schopenhauer, der Vertreter des eleatischen Typus in der neueren Philosophie, nicht gesprochen hat, die aber gleichfalls eine Wechselvertauschung von Grund und Folge gestattet und aus diesem Grunde mit der dritten Wurzel verwandter ist als mit den übrigen dreien. Die Wechsel-

[8]) Kant definiert (Pölitz 79): „Die Erkenntnis a priori, durch welche der Gegenstand möglich ist, ist die I d e e. Platon sagte: Die Ideen sind bei Gott Anschauungen, bei Menschen Reflexionen." Auf Anschauung a priori beruhen gerade die mathematischen Erkenntnisse, wie besonders Schopenhauer ausgeführt hat.

vertauschung zeigt sich in jener grundsätzlichen Forderung, an die der Metaphysiker gebunden ist: nicht nur aus der Erscheinungswelt sein metaphysisches Prinzip erschließen zu können, sondern umgekehrt auch aus diesem letzteren rückwärts wiederum mit zwingender Notwendigkeit die Welt der Erscheinungen ableiten zu müssen. In dem Umstand, daß sich dieser logische Prozeß des begrifflichen Denkers umkehren läßt, spiegelt sich das gegenseitige, wechselvertauschbare Grund-Folge-Verhältnis des metaphysischen Prinzipes zur Erscheinungswelt selbst wieder. Diese unsere in den sinnlichen Wahrnehmungen gegebene Welt fordert einen außer ihr gelegenen (auch außerzeitlichen, immerwährenden), jenseitigen Anfang zum Grunde ihres Seins ebensogut, als dieser Anfang zu seiner Wirklichkeit der metaphysischen „Fortsetzung" in der Erscheinungswelt bedarf. Auch hier gilt daher, daß man immer nur die Realität des einen aus der des anderen, die des Urgrundes aus seiner Erscheinung und die der Erscheinung aus ihrem Urgrund beweisen kann, aber niemals die absolute Existenz des einen oder des anderen.

Wenn wir den Phänomenalismus so nehmen, wie ihn Schopenhauer im Kern seiner Philosophie faßte, so haben wir erstens als sekundäre „Objektivationsstufe" des Anfangs die Welt der Dinge, in der wir leben; an ihr ist das Wesentliche die Täuschung, diese ist ihre Essenz, indem sie eine täuschende Nachbildung oder Erscheinung des realen Seienden ist. Wir haben zweitens dieses Seiende, das Reich der Ideen, d. h. der Gattungsgebilde oder Urbilder für das Reich der Täuschung als primäre „Objektivationsstufe" des Prinzips, als die reine, d. h. getreue (deshalb auch nur im reinen Erkennen schaubare) Nachbildung oder Erscheinung des Anfangs selbst, von diesem als Nachbildung nur durch die Mannigfaltigkeit (das principium individuationis) unterschieden. Mit diesem Unterschied ist aber die logische, wechselseitige Koordiniertheit der einzelnen Glieder dieses Reiches, ihre gegenseitige Existenzbedingtheit verbunden, wie oben gezeigt ist. Durch das Reich der Ideen ist das der Täuschung existenzbedingt, durch das Prinzip selbst hinwiederum das Reich der Ideen als Ganzes (aber nicht die Idee als einzelne). Diese Unterscheidung setzt also voraus, daß dem realen Prinzip die absolute Wirklichkeit, dem Reich der Ideen relative Wirklichkeit, dem Reich der Täuschung aber relative Unwirklichkeit zugeschrieben wird, relativ in Bezug auf die höheren Stufen, die dabei der Maßstab sind. Diese Zuschreibung

ist in objektivem Sinne zu verstehen. Dabei ist aber zu beachten, daß die objektiviter absolute Wirklichkeit subjektiviter auch eine relative ist; denn die Existenz des Prinzipes oder metaphysischen Anfangs steht und fällt mit der der Erscheinungswelt, aus der es erschlossen wird. Nun ist gewiß der Schluß auf die Irrealität der sinnlichen Welt logisch unantastbar; denn durch die sinnlichen Werkzeuge des Leibes wird sie künstlich erzeugt als ein Komplex von Sinnesempfindungen, die durch die „kategoriale" Tätigkeit des Verstandes konstruktiv verknüpft werden.[9]) Ganz gebrechlich ist der Einwand aus der Anpassungsfähigkeit der Sinnesorgane an die Bedingungen der Realität; hatte doch der Mensch nötig, zu seiner Anpassung Mikroskop und Teleskop zu erfinden, und zwar ersteres zu Zwecken des unmittelbarsten „Kampfes ums Dasein", indem es ihn die Krankheitserreger bekämpfen lehrte! Aber es bleibt noch eine Möglichkeit, die Schopenhauer nicht erörtert hat, auf deren Erwägung aber Nietzsche viel Eifer verwandte: es könnte hinter der Welt der sinnlichen Erscheinung gar keine Realität stehen, sie könnte zwar ihrem Wesen nach ein bunter Traum sein, aber ein Traum, aus dem es kein Aufwachen gibt, ein „Traum ohne Träumer", wie Hartmann die Konsequenz des „transzendentalen Idealismus" nennt (System I, 93); es wäre möglich — um mit Parmenides zu reden —, daß das Seiende überhaupt nicht existiere, oder — um mit Weininger zu reden — daß die Ahnung des Irrsinns Gewißheit sei (vgl. S. 9), daß sich der Mensch generell vom Irrsinnigen nur gradweise — durch den riesigen Umfang und die raffinierte Systematisierung seiner Wahnideen — unterscheide.[10]) In diesem Fall hätten wir zu der obigen relativen Unwirklichkeit eine absolute Unwirklichkeit im großen, wie sie uns im kleinen das Reich der Träume darstellt. Diese Annahme ist logisch nicht zu widerlegen. Entscheiden wir uns aber hypothetisch für die Existenz, so bekommen

[9]) So hat erst Schopenhauer den Phänomenalismus überzeugend begründet; dies gibt auch Eduard von Hartmann indirekt zu, wenn er schreibt: „Der Beweis für die Apriorität der Räumlichkeit des Anschauens, den Kant erbringen wollte, aber nicht erbracht hat, ihn hat die Physiologie der Sinneswahrnehmung wirklich erbracht" (System I 75/6); denn auf diese stützt Schopenhauer seinen Beweis.

[10]) Ein ähnlicher Gedanke scheint dem Verfasser der „Nachtwachen des Bonaventura" im Sinn gewesen zu sein; in der neunten „Nachtwache" spricht er von „einem totalen Wahnsinn bloß mit kleinen Nuancen" (Ausgabe von Steinert, Weimar 1916 S. 169).

wir vier Stufen: Träume, Sinnenwelt, Urbilderwelt und Uranfang als absolute und relative Unwirklichkeit und relative und absolute Wirklichkeit. Schon in Schopenhauers Phänomenalismus steckt das Gesetz der Stufen der Scheinbarkeit, das Nietzsche ahnte (J 34): „Ja, was zwingt uns überhaupt zur Annahme, daß es einen wesenhaften Gegensatz von wahr und falsch gibt? Genügt es nicht, Stufen der Scheinbarkeit anzunehmen?" Die Träume sind eine ebensolche verzerrte Darstellung von der Sinnenwelt, als diese von der Urbilderwelt und diese wieder vom Uranfang ist. Jede Stufe ist für die nach unten folgende ein „Anfang" und mit ihr gemäß der fünften Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde — dem „Grunde der Fortsetzung", wie er logischerweise genannt werden muß — verbunden; der ursprünglichste unserem Denken erreichbare Anfang ist eben für uns ein „Uranfang". Sofort drängt sich die Vermutung auf, ob diese Stufenleiter nicht nach beiden Seiten ins Unendliche fortgehe. Schopenhauer selbst sagt an mehreren Stellen seines Hauptwerkes[11]) über das von ihm aufgestellte Prinzip: auch der Wille sei noch Erscheinung, zwar unräumliche, aber noch zeitliche, und noch nicht das echte „Ding an sich". Es besteht nur die Frage, warum unser Denken bei den genannten vier Möglichkeiten Halt mache.

Fragen wir in summa, was das logische Denken unter Voraussetzung seiner eigenen Berechtigung zur Beibringung des Existenzbeweises zu leisten vermag, so gilt zuerst, daß es die Annahme der absoluten Unwirklichkeit der Welt nicht widerlegen kann, sodann, daß es zu einem System von Stufen der Scheinbarkeit führt, die durch ihre in Koordination und Subordination wechselseitig bedingte Existenz das logische Denken auf der Suche nach dieser in einen ewigen Kreisschluß treiben. Selbst der Uranfang ist in seiner Existenz von der Erscheinungswelt abhängig; denn es ist ihm wesentlich, zu erscheinen, „Erscheinung" ist seine Essenz.[12]) Der Schluß von der

[11]) WWV II 228, 289, 338, 581, 583 (also durchgehends im zweiten Bande!).

[12]) Hegel nennt in der „Phänomenologie des Geistes" (S. 111) das Übersinnliche die Wahrheit des Sinnlichen und zugleich die Erscheinung und sagt von letzterer (auf Übersinnliches bezogen): sie ist „sein Wesen und in der Tat seine Erfüllung" — dabei gebraucht er freilich in diesen und den folgenden Zeilen in irreführender, weil doppeldeutiger Weise das Wort „Erscheinung" das eine Mal als Abstraktum für einen Vorgang, das andere Mal als Konkretum für einen Zustand: erst unter Berücksichtigung dieser Vermischung der Bedeutungen wird die Stelle klar.

Existenz einer Scheinbarkeitsstufe auf die einer andern, der allein übrig bleibt, ist aber logisch berechtigt. Psychologisch freilich ist er nur möglich, weil wir bereits verschiedenerlei Bewußtseinsstufen in uns tragen, die den Scheinbarkeitsstufen entsprechen: Bewußtsein setzt Zweiheit, Abhebungsmöglichkeit voraus (Weininger I, 139). In diesem Sinne vor allem ist Nietzsches Forderung an den Philosophen geltend zu machen, „Gedanken, auf die er anders gekommen ist, nicht mit einem falschen Arrangement von Deduktion und Dialektik zu fälschen" (WzM 424). Wenn wir nicht in einer tieferen Bewußtseinsschicht die Gewißheit hätten, noch ein Zentralwesen, eine Seele zu sein, außer dem Konglomerat der Eindrücke der äußeren und inneren Sinne, so könnten wir nicht zu der logischen Erwägung kommen, daß eine von äußeren und inneren Sinnesorganen aufgebaute Welt nicht objektiv sei: der Begriff des Objektiven ermangelt ohne Bewußtsein des Subjektiven, der Begriff der Schale für den, der vom Kern nichts weiß. Auf das Subjektive schließen wir aus einem Gefühl, das von dorther unmittelbar vermittelt; darum liegt die Frage nahe, ob der Beweis der absoluten Existenz vom Fühlen erbracht werden könne, den ja das Denken schuldig blieb, weil es auch dem Subjektiven — der höheren Realitätsstufe — nur als einem äußeren Objekt, als einem Anderen und Fremden gegenübertreten, nicht es in wesensgleicher Berührung erreichen konnte; daher eben stammt die Gefahr des Kreisschlusses, weil äußere Objekte sich leicht von selbst zu einer Peripherie anordnen, auf welcher der vom Zentrum ausgesandte Strahl, von Glied zu Glied wandernd, schließlich zum Ausgangspunkt zurückzukehren gezwungen ist. Zugleich ist jetzt die obige Frage, warum unser Denken bei den genannten vier Möglichkeiten Halt mache, damit beantwortet, daß die Zahl unserer Gefühlssphären begrenzt ist. Die Gefühle (die „Triebe", wie Leibniz und Nietzsche sagen)[13]) sind der unterbewußte Unterbau des Denkens.

Bei Leibniz finden sich einige der hier entwickelten Verhältnisse sehr feinsinnig ausgedrückt. Er wußte, daß es zuerst auf die Wesensdefinitionen ankommt, die schon in Platons Philosophie eine Voraussetzung bilden und die er Realdefinitionen nennt. Solche Realdefinitionen kennt man heute nur von den Gegenständen der Mathematik (und nach damaliger Auffassung einiger auch von denen der

[13]) Vgl. d. Verf. Nietzsches Metaphysik S. 77.

Ethik als einer gleichfalls demonstrativen Wissenschaft). Der Philosoph hoffte, daß man bei fortgeschrittenerer Erkenntnis der Einzelwissenschaften auch von den Dingen der Natur werde derartige Definitionen geben können, daß man einmal wissen werde, warum dem schwersten Metall[14]) zugleich die Eigenschaften zukommen müssen, im Treibherd nicht geschmolzen und vom Scheidewasser nicht angegriffen zu werden (NE II, 31), gleichermaßen, wie man etwa den Grund anzugeben weiß, warum ein gleichschenkliges Dreieck zugleich gleichwinklig ist und umgekehrt, oder wie man die Gültigkeit des Pythagoreïschen Lehrsatzes beweisen kann. Begriffe von Dingen, die solche Definitionen zulassen, nennt Leibniz adäquat. In der Einteilung der Begriffe nach ihrem Erkenntniswert lehnt sich Leibniz an Descartes an. Ein Begriff ist klar, wenn er hinreicht, seinen Gegenstand von anderen zu unterscheiden; andernfalls ist der Begriff dunkel. Ein klarer Begriff ist deutlich, wenn die Einzelmerkmale seines Gegenstandes erkannt, d. h. voneinander unterschieden werden können; hierher gehören die Begriffe von Naturgegenständen. Andernfalls kann ein Begriff zwar klar sein, aber er ist zugleich verworren; dies wird an den Begriffen der einzelnen Sinneswahrnehmungen erläutert, z. B. der Farben, die wir wohl unterscheiden, aber nicht nach Einzelmerkmalen charakterisieren können (NE II, 29). Ein deutlicher Begriff ist adäquat, wenn die Einzelmerkmale ihrerseits deutlich, inadäquat, wenn sie verworren erkannt werden. Den ersteren Fall repräsentieren angenähert typisch die Zahlenbegriffe, den letzteren der Begriff des Goldes in der oben geschilderten Weise (NE II, 31, MCVI). Leibniz fügt noch hinzu, ohne etwas Neues, Grundsätzliches damit zu bieten, daß blind oder symbolisch ein solcher adäquater Begriff von ihm genannt werde, dessen Einzelmerkmale durch früher definierte abgekürzte Begriffe vertreten seien; andernfalls heiße der Begriff intuitiv, und nur durch intuitive Begriffe könne man Ideen erkennen. Gewiß ist jedenfalls, daß adäquate Begriffe Voraussetzung zur wahren Erkenntnis der Ideen sind. Wie eifrig Leibniz nach einer solchen adäquaten Erkenntnis gestrebt hat, das beweisen nicht nur die merkwürdig großen Hoffnungen, die er auf seine Entdeckung der Analysis situs für naturwissenschaftliche Zwecke setzte, sondern auch

[14]) So schreibt Leibniz vom Gold, der das Platin noch nicht kannte, selbst aber sich immer dessen bewußt war, daß alle empirisch gewonnenen Definitionen nur provisorisch seien (III 4).

sein Plan, die Ethik als demonstrative Wissenschaft auszubauen (vgl. oben S. 14). Die Naturwissenschaften haben ihm bis heute seine Hoffnungen nicht erfüllt und werden es aus eigenem Antriebe schwerlich jemals tun. Daß man selbst von den Gegenständen der verworrenen Erkenntnis, den Farben z. B., die nicht einmal eine allgemeine Nominaldefinition (Determination nach Kant S. 37) dulden, auf Umwegen — auf Grund ihrer Mischungsverhältnisse — eine Realdefinition geben könne, räumte schon Leibniz als Möglichkeit ein, betonte aber zugleich, daß damit die Farbe als Sinnesqualität keineswegs definiert werde, sondern höchstens als physikalisches Phänomen (NE III 3/4)[15]. Auch würde ja eine wenn auch beschränkte Anzahl von Grundfarben dabei undefiniert bleiben müssen. Auch die moderne Bestimmung der Wellenlänge ist schwerlich eine echte Realdefinition, weil sich auf der kontinuierlichen Skala, die von dieser Größe im Verfolg des Spektrums durchlaufen wird, nirgends der Punkt angeben läßt, an dem unser Auge anfängt, den Lichteindruck als blau oder rot zu empfinden: deshalb konnten Goethe und Schopenhauer nicht durch die Physiker widerlegt werden.

Solche Realdefinitionen, wie sie die Naturwissenschaft für die Qualitäten der Sinnesempfindungen zu liefern glaubt, sind also Selbsttäuschungen, entsprungen aus einer plumpen, materialistischen Verwechselung von Innen und Außen des Menschen. Solange hier nicht genügend Selbstkritik geübt wird, wird man schwerlich auch nur das Problem echter Realdefinitionen sehen. Freilich wäre eine solche Kritik nur der erste Schritt auf dem Weg. Der Kritizist Kant sah wohl das Problem, behauptete aber dogmatisch seine Unlösbarkeit; er nennt die Objekte der adäquaten Erkenntnis die Natur, das innere Prinzip oder das „Realwesen“ der Dinge und sagt von ihm, es sei uns unerforschlich, „ob wir gleich viele wesentliche Stücke erkennen“ (Pölitz 39). Den Inhalt der Realdefinitionen nennt er die Möglichkeit der Dinge a priori; von ihr glaubt er, daß wir sie „nach unsern eingeschränkten Begriffen“ nicht einsehen könnten (Pölitz 41). Je stärker er aber betont, daß wir mit dem Arsenal unseres heutigen begrifflichen Verstandes nicht in die Erkenntnis des Dinges an sich, der Substanz

[15] „Il serait difficile de marquer précisément les b o r n e s du bleu et du verd et en général de discerner les couleurs fort approchantes au lieu que nous pouvons avoir des notions précises des termes dont on se sert en Arithmétique et en Géométrie“ (Buch III Kap. IV § 12/3).

„nach Absonderung aller Accidentia“ (55) eindringen können, desto stärker verrät er die Ahnung der prinzipiellen Möglichkeit einer solchen Erkenntnis. Das Realwesen verhält sich bei Kant zum Ding an sich wie die Ideen bei Schopenhauer zum Urwillen: es ist das Ding an sich, schon mit dem Prinzip der Individuation behaftet, aber noch nicht in die raum-zeitliche Existenz getreten.

Die adäquate Erkenntnis im Sinne von Leibniz ist es also allein, die Realdefinitionen gibt. Bei inadäquater Erkenntnis kann zwar nachträglich, auf indirektem Wege, die Realität einer bloß nominalen Definition geprüft werden — indirekt, d. h. bei einem rationalistischen Philosophen: durch die Empirie; ohne diese, so meint er, könne man zweifeln, ob gemäß dem Begriff des schweren, aber hämmerbaren Goldes ein so großes spezifisches Gewicht mit einer so hohen Geschmeidigkeit wirklich vereinbar sei, so gut wie man noch heute mit Recht bezweifelt, daß die Natur eine Glasart hervorbringen könne, die etwa in der Kälte hämmerbar ist (NE III 3). Aber eine solche aus der Erfahrung geschöpfte Realität liegt eben nicht in der Definition selbst, nur in der Determination; eine echte Realdefinition wird ausdrücklich eine kausale (besser wäre: rationale oder essentiale) genannt, d. h. eine solche, die die Entstehung ihres Gegenstandes als denkbar, für den Verstand durchschaubar, darstellt (auf Grund der dritten Wurzel des Satzes vom Grunde). Darum sagt Leibniz — und hierin nähert er sich dem oben Auseinandergesetzten —: Nominaldefinitionen gehen nur auf den Unterschied von anderen Dingen, Realdefinitionen aber auf die Möglichkeit des Dinges selbst (NE III 3. MCVI). Was heißt das, in die oben aufgestellte Unterscheidung übersetzt? Nichts anderes, als daß Wesensdefinitionen die Ableitbarkeit einer Idee aus ihren Nachbarideen aufzeigen; denn darin besteht ihre Möglichkeit. Die Nachbarideen verbürgen die „Widerspruchslosigkeit ihres Bergiffes“. Mit der Möglichkeit ist aber hier die Existenz noch nicht gegeben, obschon sie deren Voraussetzung ist; denn dies ist die bedeutungsvolle Korrektur, die Leibniz an dem ontologischen Beweise anbringt: aus dem Begriffe des höchsten Wesens zwar folgt dessen Existenz, wenn sie nur möglich ist — sonst könnte ja aus einem sich widersprechenden Begriffe eine sich widersprechende Existenz gefolgert werden, was ein Unding wäre —. Aber der Begriff des höchsten Wesens ist der einzige, bei dem die bloße Möglichkeit hinreicht, um die Existenz zu beweisen (MCVI, DM XXIII,

NE IV 10 § 7). Die Realdefinitionen der Ideen liefern nur die Notwendigkeit der Essenz unter Voraussetzung der Existenz; die Realdefinition des höchsten Wesens liefert zugleich die Notwendigkeit der Existenz.[16]) Das höchste Wesen vertritt aber die Stelle des metaphysischen Prinzipes im Monadensystem von Leibniz; es ist ja die Zentralmonade, die alles umfaßt und alles in sich enthält. Also haben wir hier den Unterschied jener neuen fünften Wurzel des Satzes vom Grunde von der dritten, die im Reiche der Ideen herrscht. Diese, der Seinsgrund, zeigt wohl mit der Ableitbarkeit einer Idee aus den anderen die Möglichkeit der ersteren auf, aber damit noch nicht deren Existenz, selbst wenn die Existenz der anderen Ideen vorausgesetzt wird. Anders ist der Fall des Prinzipes zu betrachten. Hier kann die Möglichkeit nicht anders als zugleich mit der Notwendigkeit der Existenz aus der Erscheinungswelt — deren Existenz vorausgesetzt — erschlossen werden. Hier, im Falle des Prinzipes, geht die Existenz mit in den Begriff ein, nicht als ein Merkmal neben den übrigen — das wäre der alte, scholastische Ontologismus —, sondern als Grund und Voraussetzung einer widerspruchslosen Verknüpfung sämtlicher Merkmale. Dies ist bei den Ideen, den Mittelwesen zwischen Sein und Erscheinung, nicht der Fall; denn eine höhere Realität, d. i. eben eine Existenz, die schon im Begriffe liegt, wird mit Recht von dem gefordert, was den vollkommenen Gegensatz zu einer bloß phänomenalen Welt bilden soll. Fabelwesen kann man ersinnen, dies darf niemand dem Dichter verwehren: das Reich der Phantasie wird von dem der Ideen umschlossen; aber Götter zu ersinnen, wäre der Natur der Sache nach ein Betrug. Die Möglichkeit hängt also hier von vornherein schon von der Existenz ab. Darum konnte Leibniz sagen, die Existenz Gottes hänge nur von der Möglichkeit, d. h. Widerspruchslosigkeit seines Begriffes ab, weil in dieser Möglichkeit schon die Existenz vorausgesetzt ist. Diese Umkehrung ist aber bedeutungsvoll. Aus ihr ergibt sich das wichtige Resultat, daß für Gott, das metaphysische Prinzip der Welt, die Existenz das Ursprüngliche ist und die logische Möglichkeit (Widerspruchslosigkeit) seiner Existenz das Abgeleitete, während umgekehrt für die Ideen — die Gedanken Gottes, um mit Augustin zu reden (vgl. Leibniz, „La monadologie“ 43) — die Möglich-

[16]) Beides nach der Kantischen Definition der Notwendigkeit im Sinne des Rationalismus: „Ist etwas darum gegeben, weil es gedacht ist, so ist es notwendig“ (Pölitz, Ontologie 40).

keit das Ursprüngliche, die Existenz aber das Abgeleitete ist, oder anders ausgedrückt: Gott kann nur widerspruchslose Gedanken denken, Gottes Denken ist an die Logik gebunden, in seiner Existenz aber könnte ein Widerspruch stecken; denn der Gottesbegriff könnte im Verhältnis seiner Momente noch so widerspruchslos sein: da die Existenz, die vor aller Möglichkeit liegt, mit in den Begriff eingeht, ja gerade um dessen Widerspruchslosigkeit zu verbürgen, mit eingehen muß, so ist ein für die Logik unkontrollierbares Element an der Bildung des Gottesbegriffes beteiligt: das Prinzip der Welt könnte irrational sein, d. h. es könnte gerade ein Widerspruch, ein antilogisches Moment, notwendig sein, um seine Widerspruchslosigkeit zu begründen (eine unlogische Folge, die dem unlogischen Erkenntnisgrund logisch entspricht).[17]) Wäre dies der Fall, so wäre das Denken nicht nur seiner Unfähigkeit für den Existenzbeweis überführt, was schon oben geschehen, sondern auch seiner inneren Berechtigung bei Behandlung aller anderen Probleme entkleidet; denn ein antilogisches Moment im Prinzip der Welt würde die ganze Stufenfolge der Erscheinungen unlogisch stempeln und das Denken ewig in der Irre führen.

Gemäß der Vertauschbarkeit von Grund und Folge in der neuen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde muß auch umgekehrt der etwa unlogische Charakter der Erscheinungswelt das Prinzip unlogisch stempeln. Dies ist z. B. die Position des Nietzschëischen „Optimismus“ so gut als die des Schopenhauerischen Pessimismus. welche beide die obige Möglichkeit der Irrationalität der Welt und darum ihres Urgrundes uneingeschränkt annehmen, die Leibniz gerade uneingeschränkt ablehnt. Die obige Weiterbildung des Leibnizischen

---

[17]) Dieser Gedankengang führt von Leibniz zu Hartmann, anstatt von Schopenhauer, und gewinnt die Synthese von Panlogismus und Panthelismus, indem er von ersterem ausgeht, anstatt von letzterem; denn panlogistisch ist auch Leibnizens rationalistisch-idealistisches System, das nirgends im Kosmos ein irrationales Element, einen Mangel an logischer Bestimmung, einen Widerspruch einräumt: ein solcher vertrüge sich nicht mit des Philosophen Überzeugung, daß die vorhandene Welt die bestmögliche sei und eines Gottes Meisterstück als Augustinische Schöpfung aus dem Nichts, in das sich die Materia prima wie ein gestaltloses Nebelgebilde verflüchtigt und mit ihr die Voraussetzung des Realismus. Darum durfte Hartmann Leibnizens System eine wenn auch pluralistische Identitätsphilosophie nennen, in dem Sinne, daß sie „die wurzelhafte und wesenhafte Einheit von Natur und Geist“ lehre (System IV S. 12).

Systems führt zunächst nur zu der Möglichkeit einer eingeschränkten Annahme, sie läßt Rationalität und Irrationalität nebeneinander der Möglichkeit nach bestehen und erhebt dieses Nebeneinander erst unter etwaiger hypothetischer Voraussetzung einer pessimistischen Weltanschauung aus der Möglichkeit in die Gewißheit.

2. Abschnitt:

Das Gefühlsurteil als Erkenntnisweg.

Pessimismus und Optimismus sind Gefühlsurteile. Die ausgedehnte Bedeutung, die sie für Weltanschauungsfragen durch eine Reihe von Denkern im 19. Jahrhundert bekommen haben, legt noch von einer anderen Seite die Frage nahe, ob von dem Gefühl innerhalb seiner Sphäre der widerspruchslose Beweis absoluter Existenz besser erbracht werden könne. Die Metaphysik des 19. Jahrhunderts hat überhaupt in großer Ausdehnung gefühlsmäßige an Stelle denkerischer Gründe zum Ausgangspunkt genommen, auch dort, wo die Frage nicht nach Pessimismus oder Optimismus gerichtet war: die romantische Schule (Fichte, Schelling, Hegel) macht ein Gefühlserlebnis zur Voraussetzung des Philosophierens, nämlich das Gewahrwerden eines eigenen, inneren, transzendentalen Mittelpunktes im Menschen als absolutes Tätigsein, absolutes Dasein oder absolutes Bewußtsein. Ja Kant schon, der in mannigfacher Beziehung das 19. Jahrhundert in charakteristischer Weise einleitete, hat durch die besondere Form, in der er seinen moralischen Seelen- und Gottesbeweis vorbringt, eine gefühlsmäßige Fundierung der Metaphysik gegeben. Cartesius, Spinoza, Leibniz stützten dagegen die Philosophie von vornherein auf ein rein denkerisches Verfahren. Auch Platon und Aristoteles, sowie die Vorsokratiker seit Parmenides haben den letzteren Weg beschritten.

Lust und Schmerz sind einfache Gefühlsurteile, Lebenslust und Lebensschmerz sind summierte Gefühlsurteile, Weltlust und Weltschmerz sind summierte und projizierte Gefühlsurteile. Ein projiziertes Urteil ist ein Wert, es gehört in die Axiologie. Ein Wert braucht nicht

subjektiv, geschweige denn individuell zu sein. Ein Wert kann einer Gattung gemeinsam sein, als deren subjektive Erhaltungs- oder Wachstumsbedingung, wie Nietzsche erkannte. Ein Wert, der einem Objekt durch eine universale Projektion der Urteile einer unendlichen oder unbegrenzten (also der Möglichkeit nach unendlichen) Zahl von Individuen zukommt, ist objektiv. Aber selbst ein objektiver Wert kann nie eine Seinsfrage entscheiden: eine Täuschung könnte objektiven Wert haben, wie Nietzsche gleichfalls erkannte. „Nur der Irrtum ist das Leben", läßt Schiller, der gewiß kein Lebenspessimist war, die Seherin Kassandra sagen. Der Phänomenalismus, der auf Grund einer metaphysischen Einstellung der menschlichen Stimmungslage rein gefühlsmäßig ebenso gut gefolgert werden kann und — von Dichtern z. B. — ebenso oft gefolgert wird wie auf Grund erkenntnistheoretischer Erwägungen rein denkerisch, vertritt die Auffassung, daß das instinktive, besser: unwillkürliche Urteil aller Menschen (mit Schopenhauers Ausdruck: das „verstandesmäßige" im Gegensatz zum „vernunftmäßigen", welch letzteres das erstere eben nicht aufhebt), die Objekte der Sinnesempfindungen seien real, eine Täuschung ist; eine Lustbejahung dieser Welt begründete demnach mindestens einen subjektiven Wert für die Menschheit, wenn sie von dieser allgemein geübt würde, und gesetzt, jedes beliebige, theoretisch annehmbare Wesen könne in Menschengestalt auf Erden wandeln und müsse damit zugleich eine solche Lustbejahung dieser Erde üben, so hätte man einen objektiven Wert. Das ist nicht nur logisch denkbar, sondern enthält auch — als Möglichkeit genommen — gefühlsmäßig keinen Widerspruch; leichter jedenfalls ist das Gefühl des Menschen geneigt, die Sinnesart eines Pessimisten als eine gefühlsmäßige Ungereimtheit zu beurteilen. In beiden Fällen — ob subjektiviter oder objektiviter — würde der allgemeine Wert einem irrealen Objekt anhaften. Dasselbe wäre also auch möglich, wenn Schopenhauer schließt: ein jedes gesunde, d. h. widerspruchslose Gefühl muß sich zum Weltschmerz bekennen, folglich muß die Welt, metaphysisch genommen, schmerzzeugend, widerspruchsvoll, irrational, sich selbst zerfleischender Wille sein. Selbst der universalste Weltschmerz würde dies nicht beweisen. Der allgemeine — diesmal negative — Wert (die projizierte Unlust als Gefühlsurteil) könnte einem irrealen Objekt anhaften. Die metaphysische Welteinheit als Basis dieses Wertes könnte falsch erschlossen sein, weil der Wert kein Sein statuiert oder aufhebt (z. B. in diesem

Falle das logische Sein); denn eine andere — gefühlsmäßig ebenso gut wie denkerisch gestützte — philosophische Lehre, die mit demselben gefühlsmäßigen Wunsch nach Allgemeingültigkeit auftritt wie jene, leugnet eben diese Welteinheit, die jene behauptet. Der lebensfeindliche Charakter der ersteren — gerade sein Gefühlsmoment — ist ebensowenig eine Stütze, als er, wie der Phänomenalismus beweist, ein Einwand ist. Eine Täuschung, sei sie objektiv oder gattungssubjektiv, wäre nicht nur denkbar als lebenfördernd, sondern mindestens ebenso gut als lebenhemmend; diese Möglichkeit vor allem erfüllte Nietzsche mit Entrüstung. Ein Wert ist eine bloße Relation zwischen Subjekt und Objekt und begründet in keinem Falle die Existenz einer Realität. Die mangelnde Scheidung der Begriffe Relation und Realität ist ein Fundamentalfehler der meisten philosophischen Systeme.

Kant war als Metaphysiker gleichfalls Eudämonist[18]), aber er geht nicht von einem Werturteil aus, er projiziert nicht, sondern er bleibt bei dem summierten Gefühlsurteil stehen. Dem sittlich Hochstehenden, so schließt Kant, geht es auf dieser Welt schlecht. Gerade durch jene Lebensweise, welche ihn der höchsten Glückseligkeit würdig macht, verscherzt er sich diese für das Erdenleben. Folglich muß es ein jenseitiges Leben geben, das einen Ausgleich bringt. Diese Gefühlsgewißheit sei uns eingepflanzt zugleich mit jener andern, daß wir moralisch handeln sollen. Ein jenseitiges Leben, eine Fortsetzung des diesseitigen, setzt eine transzendente Welt, mindestens eine transzendente Substanz dieser Welt voraus (vgl. die Vorlesungen über Psychologie). Logisch kann man wohl die leere Möglichkeit einer solchen, so meint Kant, als „Ding an sich" erschließen, nähere Aussagen darüber können nur aus Gefühlsgewißheiten stammen, welche durch die sittliche Sphäre vermittelt werden. In Kant ist zum ersten Male das oben Gesagte (vgl. S. 19) markant und mit einseitiger Vordergrundsbetonung zum Bewußtsein gekommen, daß wir, psychologisch betrachtet, nur darum eine metaphysische Realität erschließen, weil wir eine korrespondierende Gefühlssphäre in uns tragen. Dies ist in Wahrheit das große Verdienst Kants, das die romantische Schule wohl verstanden hatte, das aber heute an ganz falscher Stelle gesucht wird. Schopenhauer, dessen ungemein plastische Gestaltungskraft

[18]) Nicht aber als Ethiker!

seiner Gefühlssphäre ein hervorstechender Charakterzug seiner Methode ist (er war der eigentliche Dichter-Philosoph, Nietzsche war Philosoph und daneben Dichter), formulierte den genannten Zusammenhang noch zustimmend: die Intuition („innere Anschauung") muß dem erkenntnistheoretischen Gang zuhilfe kommen. Nietzsche sagte ablehnend, alle erkenntnistheoretische Position der Philosophen basiert auf moralischen Vorurteilen, wobei er unter den Denkern des 19. Jahrhunderts allenfalls Hegel ausnahm (zuletzt wurde er auch hierin radikaler), der allerdings auf eine erkenntnistheoretische Position den geringsten Wert legte. Nietzsche sah in der Moral ein Oberflächenphänomen, in der Tiefe sah er den Willen zur Macht. Sicherlich war seine Seele anders beschaffen als die Kants. Doch ging auch er von einem Gefühlsurteil aus.

Hier tritt sofort der folgenschwerste Nachteil des Gefühlsbeweises vor Augen: der Mangel an Allgemeingültigkeit. Zwar zeigen die bekannten Worte von Geibel, daß auch in ihrer Gefühlssphäre von den Menschen in weitestgehendem Maße Allgemeingültigkeit gefühlsmäßig vorausgesetzt wird.[19]) Aber darauf beruhen ja gerade die zahlreichen Enttäuschungen im persönlichen Zusammenleben, daß man das individuelle Moment in der Gefühlssphäre, so oft man sich denkerisch — mit nüchternem Verstand — darüber Rechenschaft ablegt, nicht genügend gefühlsmäßig anerkennt. Im Falle eines Vergleiches des Moralstandpunktes mit dem Machtstandpunkt liegt ja nun das Verfahren nahe und hat auch weiteste Verbreitung gefunden, von einer — hypothetischen — normalen Konstitution der Gefühlssphäre auszugehen, nämlich einer solchen, aus der der moralische Standpunkt hervorgehe, und den gegenteiligen, den Machtstandpunkt, nach den beiden Polen entweder der kriminellen oder der psychiatrischen Abnormität zu verlegen, wobei zur Stütze der Hinweis auf Nietzsches Lebensende dient. Damit stimmt aber schon sehr schlecht zusammen, daß Nietzsche in seinen gesunden Tagen die denkbar zartfühlendste, liebenswürdigste, rücksichtsvollste Persönlichkeit nach allgemeinem Zeugnis gewesen ist. Noch mehr entkräftet wird aber ein solcher Einwand durch die nicht geringe Zahl sonstiger Vertreter des Macht-

[19]) „Das ist des Lyrikers Kunst, aussprechen, was allen gemein ist,
Wie er's im tiefsten Gemüt neu und besonders erschuf:
Oder dem Eigensten auch solch allverständlich Gepräge
Leihn, daß jeglicher drin staunend sich selber erkennt."

standpunktes unter den Philosophen. Gewiß war Schopenhauer, auf dessen diesbezügliche Übereinstimmung mit Nietzsche an anderem Orte hingewiesen wurde[20], eine mindestens ebenso einsiedlerische Natur wie Nietzsche und dabei von herber, schroffer Sinnesart. Aber in Carl Gustav Carus kennen wir eine Persönlichkeit von größtmöglicher Harmonie in Temperament und Charakter, verbunden mit unverkennbarer sinniger religiöser Veranlagung, was bei Nietzsche sowohl als bei Schopenhauer von manchem abgestritten werden möchte. Carus nennt klar und deutlich „die zentrale Idee organischer Einheit um so höher und mächtiger, je reicher und mannigfaltiger" sie sei (Organon der Erkenntnis, S. 14). Seine Anschauung ist, daß die Dinge dieser Welt, je vollendeter sie sind, desto mächtigeren Ideen — platonischen Urbildern — ihren Ursprung verdanken, daß also in der metaphysischen Welt der Machtstandpunkt den Maßstab der Vollendung abgibt; an einer anderen Stelle (Psyche S. 95) definiert er geradezu das „primitive Unbewußte", d. h. das niederste organische Leben, als „die erste Offenbarung der Idee, d. h. eines Göttlichen und aus eigener Machtvollkommenheit Existierenden"; ebenso spricht er S. 260 über „die innere Machtvollkommenheit des Ansichseins der Idee". Ferner heißt es S. 119/20: „Die ursprünglich mächtige Idee bildet unbewußt prometheïsch ein mächtiges normales Gehirn eines Organismus, mächtig genug, um eine Menge der verschiedenartigsten Spannungsverhältnisse als physischen Ausdruck (!) psychischer Vorstellungen zu fassen". Ja in Gotthilf Heinrich von Schubert kennen wir sogar einen der Mystik zuneigenden Denker, der eine sehr verwandte Anschauung in den Worten äußert: „Die herrschende und ursprünglich schaffende Substanz, welche die Einheit eines organischen Wesens ist, nennen wir Seele" („Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens" I 386). Er stellt in seinem soeben angeführten Jugendwerk in viel schrofferer Form als Carus, fast ähnlich wie Nietzsche, die Welt als einen rastlosen metaphysischen Kampf um Macht und Vollendung dar. Man vergleiche Schubert (Ahndungen I 35): „Das minder Vollkommene, das in sich das Streben eines andren Mächtigeren empfängt, wird in den Kreis des Strebens und Daseins dieses Mächtigeren aufgenommen, muß sich zu diesem wie Einzelnes zum Ganzen verhalten. Ein

[20]) Vgl. d. Verf. Nietzsches Metaphysik S. 32 u. 46.

Schwächeres, das von dem Streben — dem Willen — eines Stärkeren ergriffen wird, hat für sich kein eignes Streben, keinen eignen Willen mehr, es ist ein Teil des Andren" — und Nietzsche (WzM 656): „Der Wille zur Macht kann sich nur an Widerständen äußern; er sucht also nach dem, was ihm widersteht, — dies die ursprüngliche Tendenz des Protoplasmas, wenn es Pseudopodien ausstreckt und um sich tastet. Die Aneignung und Einverleibung ist vor allem ein Überwältigen-wollen, ein Formen, An- und Umbilden, bis endlich das Überwältigte ganz in den Machtbereich des Angreifers übergegangen ist und denselben vermehrt hat." Beiden, Carus wie Schubert, ist Macht und Vollendung ein und dasselbe: Vollendung in der sinnlichen Welt ist Machtäußerung in der übersinnlichen. Es wäre also möglich, daß bei diesen und verwandten Denkern eine sehr normale Gefühlserkenntnis vorläge, dadurch zustande gekommen, daß sie infolge ihrer hohen Reife der seelischen Entwicklung mit ihrem Bewußtsein in Seelenschichten hinaufreichen, die für gewöhnlich der Selbsterkenntnis verschlossen bleiben. Eine solche Verschiebung der Bewußtseinsschwelle, wie Du Prel es nennen würde [21], verlegt die Grenzschicht zwischen Tag- und Nachtbewußtsein des Menschen, das ist eben die Gefühlssphäre, in ein Gebiet, das dem durchschnittlichen Menschen von heute ein unerkannter Teil seines eigenen Wesens ist. Mit fortschreitender Entwicklung der Menschheit wird aber, wie Du Prel zeigte, eine solche Verschiebung der Bewußtseinsschwelle, die zuerst bei einzelnen großen, vorausnehmenden Geistern eintritt, schließlich Allgemeingut werden; mithin ist eine daraus entspringende Gefühlserkenntnis als normal zu bezeichnen.

So betrachtet, erscheint nun die Moralität tatsächlich als ein

[21]) „In Ausnahmezuständen aber wird die Grenze, die unsre Wesenshälften trennt, gleichsam flüssig" („Das Kreuz am Ferner", S. 170) — diese Darstellung paßt auch hier. Vgl. auch Nietzsche (WzM 504): „Das Bewußtsein — ganz äußerlich beginnend, als Koordination und Bewußtwerden der Eindrücke — anfänglich am weitesten entfernt vom biologischen Zentrum des Individuums; aber ein Prozeß, der sich vertieft, verinnerlicht, jenem Zentrum beständig annähert" und (615): „Die Erkenntnis wird, bei höherer Art von Wesen, auch neue Formen haben, welche jetzt noch nicht nötig sind" und endlich die weitere Übereinstimmung mit Du Prel (528): „Was aus unserm Bewußtsein sich entfernt und deshalb dunkel wird, kann deshalb an sich vollkommen klar sein. Das Dunkelwerden ist Sache der Bewußtseins-Perspektive." Vgl. ferner Du Prel, „Die Mystik der alten Griechen", S. 139.

Oberflächenphänomen, dem bewußten Seelenleben angehörig, durch das die Menschen miteinander verkehren, ein Analogon des logischen Verstandes, während in tieferen, unterbewußten Seelenschichten, wo die Individualität stärker sich behauptet, recht eigentlich der Wille zur Macht anzusetzen wäre; denn Bewußtsein ist Oberflächenphänomen, der Kern der Individualität ist unterbewußt, das ist die Voraussetzung der Lehre vom Willen zur Macht.[22]) Auch Carus sagt (Psyche S. 268): „Schon der Idee des einzelnen Menschen kommt Individualität zu, nicht erst der selbstbewußten Persönlichkeit" — letztere ist freilich nur, gemäß der Auffassung Nietzsches, die Projektion der Individualität nach außen, die „Entäußerung" der Individualität, wie man auch sagen könnte. Nun ist es aber Nietzsches Unglück gewesen, daß er empirische und transzendentale Psychologie nicht gehörig zu trennen wußte, weil er sich überhaupt meistens sträubte, die Berechtigung metaphysischer Betrachtungen anzuerkennen. Die verhängnisvolle Folge war, daß ihm die Lehre vom Willen zur Macht erst ab und zu, in seinen letzten Schriften immer unaufhaltsamer (am grellsten im „Willen zur Macht") in die empirische, die Oberflächen-Psychologie hineingeriet, dorthin, wo die Moral — als Regulator der menschlichen Position in der phänomenalen Welt, als Persönlichkeitsbildner — ihren berechtigten Platz hat, wo sie auch Carus und Schubert als selbstverständlich stehen gelassen. Daher kam nun Nietzsche zu jenen bekannten Übertreibungen, die seiner Lehre geschadet haben, die in Wahrheit nicht Übertreibungen, sondern Überschreitungen einer streng zu wahrenden Gebietsabgrenzung sind.

„Die Wachenden haben eine gemeinsame Welt, doch im Schlummer wendet sich jeder von dieser ab an seine eigene", sagt Heraklit. In Logik, Ethik und Ästhetik kommt die gemeinsame Welt zum Ausdruck. Das logische Denken hat seinen Sitz an der äußersten Peripherie der Seele, dort, wo sie mit allen anderen Seelen in äußerlicher Berührung steht: durch logisches Denken rechtfertigt der Mensch seine Gefühlswelt vor dem Forum der strengsten Allgemeingültigkeit innerhalb der phänomenalen Welt. Von der Peripherie aus strahlt das Denken in die Weite aller transzendenten Möglichkeiten hinaus, es erhebt von sich aus — dies gehört zu seiner Natur — den Anspruch, für jede beliebige Existenzsphäre Gültigkeit zu besitzen. Selbst eine

---

[22]) Vgl. d. Verf. Nietzsches Metaphysik S. 70.

Erkenntniskritik dieses Anspruches auf logischer Grundlage setzt wieder diesen Anspruch voraus. Im Denken strebt der Mensch von einem auf der Peripherie seiner Seele gelegenen Punkte nach dem weitesten Umfange metaphysischer Realität zurück, diese ist aber gerade das Zentrum, aus dem die Seele im Laufe ihrer Entwicklung Schicht um Schicht hervorwuchs, bis sie auf dem heutigen Stadium ihres Werdeganges an der jetzigen Peripherie, dem begrifflichen Denken, anlangte (man vgl. Schopenhauer WWV II 161: der Wille „hat zu seinen Zwecken das Bewußtsein hervorgebracht"). Dieses selbst macht also die Peripherie zum Zentrum, das Zentrum zur Peripherie, es kehrt die Richtung des metaphysischen Werdens um. Umgekehrt behält die Moral gerade diese Richtung bei, sie ist auch ein Oberflächenphänomen, aber sie strahlt nicht von der Oberfläche zurück, sie ist kein Reflexprozeß (Denken heißt über die Welt „reflektieren"), sondern sie strebt auf die phänomenale Welt zu, sie bewirkt die richtige Einstellung des Menschen auf seine äußere Umwelt. Für die denkende Vernunft bildet das Allgemeingültige den Ausgangspunkt, für das moralische Gewissen das Ziel. Beide aber wurzeln im Allgemeingültigen: hierin liegt auch die Berechtigung der von Weininger so nachdrücklich vertretenen Identität im tieferen Sinne von Logik und Ethik (oder von den Objekten dieser Disziplinen: von Begrifflichkeit und Sittlichkeit), womit er sich in Gegensatz zu Schopenhauer stellt, der mit extremem Ausdruck sagt, beim Irrtum habe es „nicht mehr auf sich, als wenn Hand oder Fuß wider Willen ausgeglitten wären", während er die moralischen Qualitäten zum Zentralwillen, zum Charakter a priori rechnet (WWV II 267—272). Das Ichbewußtsein oder die Persönlichkeit vertritt die Interessen des Allgemeingültigen gegenüber der Seele[23]) (welch letztere Nietzsche das „Selbst" des Menschen nannte im Gegentsaz zum „Ich"), das Ich ist ein Reflex, ein Spiegelbild der Seele innerhalb der phänomenalen Welt; Carus nennt es eine „Repräsentation" der Idee (Psyche S. 127).

[23]) Vgl. nochmals Heraklit: „Die Wachenden haben eine gemeinsame Welt (doch im Schlummer wendet sich jeder von dieser ab an seine eigene)" — im Schlafe erlischt die Persönlichkeit (das „Ich"), aber nicht die Seele, welche den Leib erhält und die Persönlichkeit bei jedem Erwachen neu zu erzeugen vermag — und ferner Heraklit: „Gemeinsam ist allen das Denken. Wenn man mit Verstand reden will, muß man sich wappnen mit diesem allen Gemeinsamen wie eine Stadt mit dem Gesetz."

Vom phänomenalen Standpunkt aus ist also der Begriff zentrifugal, das Gewissen zentripetal, vom metaphysischen Standpunkt aus umgekehrt der Begriff zentripetal, das Gewissen zentrifugal.

Was ging nun in Kant und Fichte vor, als sie die Moral in die metaphysische Welt projizierten (Fichte folgerichtig damit auch das Ich)? Unbekannt war ihnen die Sphäre des Willens zur Macht und der Individualität; denn diese lag ja jenseits ihrer Bewußtseinsschwelle, in ihrem Unterbewußtsein. Auf der Schwelle selbst spielen sich die Gefühlsprozesse ab; diese entstehen durch Einflüsse, die in beiderlei Richtung verlaufen. Die Gefühlssphäre der genannten Denker war stark von moralischen Eindrücken beeinflußt. Aber die Gefühlssphäre hat kein Maß für die Richtung der Eindrücke, die sie empfängt (außer in seltenen Fällen, wo die Bewußtseinsschwelle eine abnorme Beweglichkeit erlangt und an dem Anwachsen der Wirkung ihre Verschiebung gegen die Richtung des Gefühlseindruckes ermißt). Kant und Fichte täuschten sich über die Richtung, sie nahmen für eine Einwirkung der metaphysischen Welt, was eine solche aus der Richtung der phänomenalen Welt war; die Moral drängte nach der Gefühlssphäre von der seelischen Peripherie zurück, weil dort das logische Denken allen Platz belegt, allen Ausgang nach der Umwelt versperrt hatte. Häufig ist auch die umgekehrte Täuschung: Eindrücke aus der Sphäre des Willens zur Macht fallen in die Gefühlssphäre und werden hier falsch gedeutet als periphere Eindrücke. Diese Täuschung kann zunächst sehr leicht als Folge der ersten eintreten und diese wieder wechselseitig verstärken. So entstand bei Kant unter dem Gesichtspunkt der falschen moralischen Metaphysik die Konzeption des radikalen Bösen. Sie kann auch primär auftreten, wovon sich deutliche Anzeichen in den Philosophien von Hobbes, Spinoza, Spencer finden.

Aus diesen Beispielen erhellt deutlich die Unzulänglichkeit des Gefühlsbeweises für absolute Existenz. Steht zwar die Gefühlssphäre der metaphysischen Realität ungleich näher als die Persönlichkeitssphäre, so fehlt ihr doch gerade, was der letzteren zukommt, der Richtungssinn (die Abhebung von Subjekt und Objekt im Erkenntnisprozeß). Dieser Mangel ist um so bedeutungsvoller, als man zugestehen muß, daß die Seele nicht etwa eine eindimensionale Wesenheit hat, sondern daß sie von den mannigfaltigsten Einflüssen in zahllosen

Richtungen durchkreuzt wird, daß sie von den verschiedensten metaphysischen Sphären — eigenen wie fremden — Eindrücke empfängt und daß es dementsprechend eine ganze Reihe von Grenzgebieten in der Seele geben kann, also eine ganze Reihe von Gefühlssphären, daß mithin auch die Bewußtseinsschwelle kein eindimensionales Gebilde ist. Gefühl und Gefühl ist zweierlei und nicht nur zweierlei — für den einen die Quelle der Autosuggestion und Täuschung, für den andern das Mittel wahrer Intuition und Sehergabe. Dazu kommt die Beweglichkeit der Schwelle, d. h. ihre Verschiebbarkeit innerhalb jeder einzelnen Richtung, die sich sowohl für ein und denselben Menschen im Laufe seines Lebens als auch für den Vergleich der Menschen untereinander geltend macht. Für den durchschnittlichen Menschen von heute verläuft die Bewußtseinsschwelle oder Sphäre der einfachen (einsinnigen) Gefühle mitten durch die breitere Empfindungszone: von den Empfindungen, d. h. den sinnlichen Einwirkungen des Leibes auf die Seele wird uns nur ein Teil bewußt. Diese sinnlichen Einwirkungen sind rhythmisch in ungeheuer schnellem Wechsel oszillierende Gefühlsentladungen; der schnelle Rhythmus entsteht durch die Gewaltsamkeit der Einwirkung der fremden metaphysischen Sphäre und durch die entsprechend gewaltsame Rückwirkung der eigenen Sphäre. Erfolgt eine metaphysische Einwirkung über ein gewisses Maß hinaus gewaltsam und plötzlich auf uns, so erscheint sie uns als leiblich-stofflich bedingt (vgl. auch die Entstehung von Visionen). Der rasche Rhythmus, der die einzelnen Gefühlsakte in dem unentwickelten menschlichen Bewußtsein verschmelzen läßt, täuscht uns eine kontinuierliche Einwirkung, eine homogene Empfindung vor, ermöglicht aber dadurch erst, überhaupt etwas Konkretes, begrifflich Definierbares im Bewußtsein festzuhalten — einfache Gefühle sind nicht definierbar, ohne transformiert und dabei wesentlich gefälscht zu werden (vgl. Nietzsche über die Fälschungen, welche die Dialektik vollzieht).

Zwar besitzt das Gefühl gerade wegen seiner individuellen Natur, die eine allgemeingültige Kontrolle nicht erfordert und auch nicht zuläßt, eine starke Beweiskraft für den einzelnen, das beweisen die Religionen, die auf dem Glauben beruhen. Aber das Gefühl ist nicht nur individueller Natur, es ist eine Art Grenzfläche zwischen mehr individualistisch und mehr universalistisch gerichteten Seelenprozessen,

es ist gerade wesentlich ein Richtungsphänomen[24]) — ein Prozeß der Verschmelzung von Subjekt und Objekt — (und hat eben deshalb keinen Sinn für Richtung, weil Erkennen Zweiheit, Abhebungsmöglichkeit voraussetzt — vgl. S. 19), daher stammt die Sehnsucht jeder Gefühlserkenntnis nach Sanktionierung durch Allgemeingültigkeit, daher der Fanatismus des religiösen Glaubens. Also ist auch das Gefühl nicht imstande, einen zwingenden Beweis für metaphysische Realität zu erbringen, selbst nicht innerhalb seiner eigenen Sphäre, d. h. unter der Voraussetzung der prinzipiellen Berechtigung einer Gefühlserkenntnis überhaupt — denn gefühlsmäßig wird der notwendige Mangel der Allgemeingültigkeit als ein Nachteil empfunden — wie umgekehrt das Denken, das die Tendenz auf Allgemeingültigkeit besaß, von sich aus auf den Existenzbeweis verzichten mußte, weil es nicht aus einer Sphäre in eine zweite übergehen konnte, ohne auf die erste Verzicht zu leisten, weil es immer durch eine Kluft von seinem Objekt getrennt ist und deshalb auch nicht die Erfüllung seines Anspruchs auf universelle Geltung nachprüfen kann, weil ihm gerade die Beschaffenheit fehlt, die dem Gefühl zum Vorteil gereicht, nämlich ein Richtungsphänomen zu sein. Das Denken ist ein Strahlungsphänomen. Es strahlt ohne bestimmte Richtung nach allen Seiten aus. Daher findet das Denken sein sinnliches Abbild im Sonnenlicht; es will wie dieses über alle Dinge Klarheit verbreiten. Das Abbild

---

[24]) Dies hat Hartmann gar nicht verstanden, wenn er so handgreiflich Bewußtsein und Gefühlserkenntnis verwechselt und der Meinung ist, man könne Vorbewußtes nicht wahrnehmen (System I 82/3). Dies kann man zwar nicht mit dem Bewußtsein, was er für die einzige Möglichkeit zu halten scheint; aber gerade das Gefühl, das als ein Richtungsphänomen auf der Schwelle des Bewußtseins verläuft, ist vorzüglich geeignet, von dem, was „jenseits seiner Grenzen liegt", Kunde zu geben, eine Erkenntnis zu vermitteln, ins Bewußtsein zu „heben", was „unter" der Schwelle vorgeht. Ganz willkürlich ist die Behauptung: „Das Transzendente kann aber nicht ein Immanentes werden; denn sonst müßte es mindestens einen Augenblick Transzendentes und Immanentes zugleich sein, was die Möglichkeit des naiven Realismus voraussetzt" (System I 95). Kann das Kind in Mutterschoß nie zur Welt gebracht werden, weil es sonst mindestens einen Augenblick zugleich ungeboren und geboren sein müßte? Daß er die „Repräsentation" an Stelle der direkten Schwellenvermittelung setzt, ist nur ein erkenntnistheoretischer Umweg. Das Gefühl ist weder bewußt noch vorbewußt oder unbewußt; es spielt sich (im Fall der einfachen Gefühle) auf der Grenzschicht ab und ist in radialer Richtung nulldimensional, aber „gerichtet".

des Gefühls ist die elektrische Entladung, für die Empfindung also der Funke (der Blitz); wie dieser als Licht ausstrahlt, so verbreitet sich die Nachwirkung einer Empfindung als Denkprozeß in der Umwelt (vgl. Weiningers Henidentheorie! I 125); denn in gedanklicher Form, durch die Sprache, teilen wir unsere Gefühlswelt anderen mit.[25]) Licht und Funke sind unbeständig, beständig ist nur die Flamme, nur sie verharrt am Ort. Denken und Fühlen konnten einen zwingenden Existenzbeweis nicht erbringen. Wir müssen diesen jetzt in einer Sphäre suchen, die jenseits der Bewußtseinsschwelle gelegen, zwischen Gefühlssphäre und Individualität, der Quelle also am nächsten, zugleich Richtungs- und Strahlungsphänomen ist — also (da beides sich voneinander abhebt) zugleich einen Maßstab für die Richtung und einen solchen für die Tendenz auf universelle Geltung hat —: die Flamme strebt empor und breitet sich aus.

3. Abschnitt:

Willenserkenntnisse.

Gegen sich selber wendet die Gewißheit des Denkens ihren scharfen Stachel in der Erkenntniskritik, im grundsätzlichen Zweifel, endlich im materialistischen Unglauben. Ihre eigene Blöße zeigt die Gewißheit des Gefühls im religiösen Fanatismus. Einen zwingenden Existenzbeweis vermag nur der Wille zu führen; denn nur, wo wir uns wollend verhalten, werden wir unmittelbar, ohne daß wir uns Rechenschaft darüber ablegen, gezwungen, die Existenz eines Anderen, das nicht wir selbst sind, und damit, weil Bewußtsein aus Zweiheit hervorgeht, auch unsere eigene Existenz — rein willensmäßig — anzuerkennen. Wir mögen uns rational oder sensitiv ver-

[25]) Vgl. d. Verf. Nietzsches Metaphysik S. 69. — Daher wollte Nietzsche an die Stelle der Erkenntnistheorie eine Perspektivenlehre der Affekte setzen (WzM 462): in dem Ausdruck „Perspektivenlehre" wird ihm das Wesen des Gefühls als Richtungsphänomens dämmernd bewußt; denn perspektivische Verschiebungen werden durch eine Drehung der optischen Achse (bez. der Sehrichtung) bewirkt.

halten, in beiden Fällen müssen wir den seelischen Prozeß auf uns selbst zurücklenken, so daß wir aus dem Prinzip der Kreisbewegung grundsätzlich nicht heraustreten. Nie werden wir so unmittelbar auf jenes Andere hingelenkt als im thelischen Geschehen, hier schließt sich der Kreisprozeß nur, nachdem eine von außerhalb der Peripherie unmittelbar stammende Wirkung in ihn eingegangen ist. Der Wille ist in Wahrheit „das Prinzip seines Anderen" (Ssolowiow). Auch Carus sieht den ersten Grund aller Erkenntnis im „Konflikt mit andern Ideen", d. h. also im Konflikt der am mindesten bewußten, wollenden Sphären.

Der Wille nämlich treibt zum Konflikt. Durch ihn erst kommt Andersartiges, Wesensfremdes miteinander in Berührung, wird zur Berührung gezwungen. Selbst die Vernunft, jenes universell tendierende Grenzphänomen, durch das in Logik und Moral die äußerliche Berührung der Weltsubstanzeinheiten reguliert, ihre Abgrenzung normiert wird, selbst diese Vernunft konnte nur hervorgebracht werden durch die Wirksamkeit des Willens als des substantiellen Zentrums, kraft dessen die Seele überhaupt erst zu wachsen, sich auszubreiten und peripher sich zu entfalten strebte. Wie so aus dem metaphysischen Konflikt des Willens der Substanzeinheiten die periphere, phänomenale Welt hervorging, so treibt innerhalb dieser jeder Konflikt zweier einzelnen, abgeleiteten Willensäußerungen oder Tatakte zu einer Neuschöpfung; daher sprach Heraklit vom Streit als dem Vater aller Dinge. Jede Handlung setzt einen Widerstand voraus, und sei es auch nur den Widerstand des leblosen Materials, das beiseite geschoben, einer Ortsveränderung wenigstens unterworfen werden muß. Jede Eigenbewegung des Körpers setzt Hemmung durch die Erdenschwere und den Luftwiderstand voraus. Überall tritt uns ein fremder Wille entgegen, am deutlichsten, weil am unbeugsamsten, in der anorganischen Natur. Die harte Tischplatte, die dem Schlag der Hand, die Kerkermauer, die dem Ansturm des Gefangenen unbeweglich entgegensteht und den leichter beeinflußbaren, biegsameren Willen des menschlichen Kerkermeisters durch ihren starren Widerstand wirksam ersetzt, reden eine beredte Sprache. Nur durch einen gleich starren Willen, durch anderes anorganisches Material — durch das Werkzeug — können sie bezwungen werden. Die Erfindung des Werkzeugs durch den Menschen ist eine Willenserkenntnis und der erste, noch gänzlich unwillkürliche Beginn dessen, was als philo-

sophischer Thelismus seit Schopenhauer vor allem im Bewußtsein der Menschheit aufzudämmern beginnt. Doch ist Schopenhauer noch nicht der eigentliche Begriff der „Willenserkenntnis", wie er hier entwickelt wurde, zur Klarheit gekommen; er schließt mit dem Verstand auf den Willen. Dies mag eine Stelle aus dem „Satz vom Grunde" erläutern; dort heißt es S. 69: „Drücke ich mit der Hand gegen den Tisch, so liegt in der Empfindung, die ich davon erhalte, durchaus nicht die Vorstellung des festen Zusammenhangs der Teile dieser Masse, ja gar nichts dem Ähnliches; sondern erst indem mein Verstand von der Empfindung zur Ursache derselben übergeht, konstruiert er sich einen Körper, der die Eigenschaft der Solidität, Undurchdringlichkeit und Härte hat." Ist es nicht vielmehr der Wille, der zuerst auf einen Körper zu schließen gezwungen ist, d. h. auf einen anderen Willen, der sich im Körper manifestiert? Der Wille nämlich, der auf Widerstand stößt, wird gezwungen, seinesgleichen, „sein Anderes", anzuerkennen! Das liegt übrigens schon in dem von Schopenhauer selbst gebrauchten Ausdruck der „Undurchdringlichkeit" eingeschlossen. Aus den weiterhin an dieser Stelle gegebenen Erläuterungen geht ja auch hervor, daß es nur die Gestalt des Körpers ist, also sein Vorstellungselement, das vom „Verstand" im Schopenhauerischen Sinne konstruiert wird (d. i. nach der hier gegebenen Einteilung von der Empfindungszone in ihrem der Peripherie, also der Vernunft, nächstgelegenen, am klarsten bewußten Teil, wo die Elemente für das begriffliche Denken als gestaltete Vorstellungen ausgeschieden werden — noch Aristoteles sagte: alles Denken geschah ursprünglich in Bildern).

Der starre, harte Fels ist der Ausdruck des vollkommensten, männlichsten Willens zur Macht, weil er die mindeste Elastizität, die geringste Nachgiebigkeit hat. Ein elastisches Material gibt einem äußeren Widerstand anfänglich nach, und erst allmählich werden die Gegenkräfte aufgeweckt: der Wille ist nicht „beharrlich", und deshalb beharrt auch nicht der Stoff, der ihn verkörpert. So kann man von elastischen Menschenseelen reden, deren Wille sich erst bei starker Bedrängnis mächtiger regt. Völlige Passivität, wie man sie im menschlichen Seelenleben als das spezifisch Weibliche anzusprechen pflegt — weil sie beim Weibe überwiegender als beim Manne vorkommt —, repräsentieren die plastischen, knetbaren Stoffe nach dem Vorbild des Wachses. Eine noch mindere Stufe des Willens zur Macht zeigt

das tropfbar flüssige Element, das gleich dem Wasser allem Eindruck ausweicht, nachgibt, aber auch alles Angrenzende zu umfließen und zu erfüllen bestrebt ist, in steter „Grenzüberschreitung“ (nach einem Ausdruck von Weininger) begriffen: mit der Schwäche, Nachgiebigkeit und Passivität wächst auch die Aggressivität[26]); dies ist der extreme Typus des Weiblichen (zugleich Sklave und Tyrann zu sein — vgl. Weininger, bes. I 256, und Nietzsche, Z „Vom Freunde“). Dies stimmt genau mit Nietzsches Auffassung zusammen (WzM 45): „Die Stärke einer Natur zeigt sich im Abwarten und Aufschieben der Reaktion: eine gewisse Adiaphoria ist ihr so zu eigen, wie der Schwäche die Unfreiheit der Gegenbewegung, die Plötzlichkeit, Unhemmbarkeit der Handlung.“ Also feststehen wie der Fels, unerschütterlich und unbewegt, „die Ruhe der Stärke, welche wesentlich Enthaltung der Reaktion ist (der Typus der Götter, welche nichts bewegt)“ (WzM 47), das wäre hiernach höchster Wille zur Macht: man sieht, daß auch dieser Machtwille bereits weit jenseits der Erscheinung liegt, im esse, nicht im operari, als „Charakter a priori“, so gut wie Schopenhauers Freiheit. Der Grad ihres Willens zur Macht ist der Menschenseele „angeboren“ oder „vererbt“ (phänomenal gesprochen), weil ungeboren und ungezeugt, vielmehr der Verkörperung im Leib — dem Willen zur Verkörperung, zur „Objektivation“ — vorangehend und diese bestimmend (transzendental gesprochen). Diese innerliche Veranlagung des Willens bestimmt in erster Linie den Charakter als Gesamtbild (als welches er daher eben auch „apriorisch“ für das einzelne Menschenleben, transzendental ist) und in zweiter Linie die (empirischen) Willens-„Äußerungen“, welche, eben weil empirisch, stets zugleich Willens-„Entäußerungen“, Willens-„Veräußerlichungen“ sind, peripher gerichtete Projektionen der Seele, Transformationen des Willens in Willkür (durch die Vereinzelung in der Erscheinung, durch das principium individuationis, wird der metaphysische Wille phänomenal: dies geschieht innerhalb der Gattung wie innerhalb des Individuums). Diese Willensäußerungen oder Tatakte können entweder physisch (als Handlungen) oder psychisch (als Entschlüsse) in die Erscheinung treten. Die so ermöglichte Willkür des Menschen oder der „Wahlwille“, wie man auch sagen könnte (küren ist wählen), ist unfrei, weil stets von außen motiviert; ihm gegenüber (relativ zu ihm)

[26]) Vgl. d. Verf. Nietzsches Metaphysik S. 31.

ist der Machtwille frei, weil selbstbestimmt. Der Wahlwille ist ein Reflex des kernhaften Machtwillens, der von der Vernunftzone oder von der Empfindungszone jeweils auf die Schalenzone des Machtwillens (die Strebungszone) „reflektierte" Machtwille; als „Strebung" erst vermag er auf den zweckmäßigen Gang des Organismus gestaltend einzugreifen. Jeder einzelne Tatakt ist, wie Schopenhauer in konsequenter Fortbildung bei Kant angedeuteter Gedanken gelehrt hat, seinerseits in die physiologische Kausalitätskette eingeschlossen, jedoch so, daß die Verknüpfung nicht eindeutig geschieht, sondern dem transzendentalen Charakter des Menschen einen weitgehenden Spielraum läßt. Die Abgrenzung dieses Spielraums stößt freilich auf große Schwierigkeiten. Diese zu beseitigen, ging Du Prel einen Schritt weiter und erklärte, daß auch die äußerlichen Motive eines Tataktes, dessen materielle Ursachen also, Emanationsprodukte des transzendentalen Willens sind (der bei Du Prel „transzendentales Subjekt" oder schlechthin Seele genannt wird), daß folglich auch die Lebensschicksale, die von außen an einen Menschen herantreten, von diesem „gewollt", von seiner metaphysischen Realität bestimmt werden[27]), daß auch das Menschenschicksal nur „Erscheinung" seiner transzendentalen Beschaffenheit und die „scheinbare" Selbständigkeit dieser Erscheinung, überhaupt alle materielle Kausalität vom metaphysischen Standpunkt, eben eine Täuschung ist, wie jede Art von Erscheinung das Moment der Täuschung in sich enthält: so erst ist der Pänomenalismus streng durchgeführt.

Diese Lehre vom Willen zur Macht, wie sie bei Schubert, Carus und Nietzsche vertreten wird und unmittelbar in die Schicksalslehre von Du Prel ausmündet, stellt den universalistischen Thelismus Schopenhauers auf eine individualistische und teleologische Basis. Die Keime zu dieser Weiterentwicklung des Systems finden sich bereits bei Schopenhauer selbst (besonders am Schlusse des zweiten Bandes seines Hauptwerkes und in der kleineren Abhandlung „Über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des einzelnen")[28]). Sehr

[27]) Schon bei Schubert findet sich diese Auffassung, und zwar in sinniger Weise aus Leibnizens Lehre von der vorherbestimmten Harmonie abgeleitet („Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft", 4. Aufl., 1840 S. 231/2).

[28]) Du Prel sagt („Das Kreuz am Ferner" S. 541/2): „Den besten Beweis dafür, daß wir bei tiefem Besinnen über Leben und Schicksal solchen Anschauungen nicht entgehen können, hat Schopenhauer insofern geliefert,

merkwürdig ist es zu sehen, wie der große, sonst so konsequent gesinnte Denker an dieser Stelle ängstlich Halt macht und den Bruch seines Systems zu befürchten scheint. Wenn man dieses rätselhafte Verhalten rein psychologisch ins Auge faßt, kann man schwerlich zu einer befriedigenden Lösung kommen. Gewiß war bei Schopenhauer die indisch-mystische Sehnsucht nach der Alleinheit und das orientalische Selbstfluchtbedürfnis sehr stark ausgeprägt, nicht minder aber auch die Gewißheit der hartnäckigen Selbstbehauptung der metaphysischen Eigenheit. Die letztere ist ja der Kern seines Systems: immer wieder muß sich der blinde, besinnungslose Wille in die atomistische Erscheinungswelt zersplittern[29]) — wo er eben nicht, und hier kommt das erstere Moment zur Geltung, in einem dieser abgesplitterten Teile, in einem Splitter der Welt nur, sich selbst zu verneinen gelernt hat. Aber damit ist das Ganze nicht verneint, ja folglich ist überhaupt nichts verneint; denn — so fragt man erstaunt — was frommt es dem Heiligen, seinen Individualwillen so zu verneinen, daß seine Seele nicht mehr sich verkörpert? Metaphysisch ist ja der Wille eins, und der einzelne ist nichts; also ist nichts geleistet. Hat umgekehrt die Tat des Heiligen einen metaphysischen Wert — geschweige denn den höchsten, einen absoluten Wert (Schopenhauer sieht in ihr das einzige in Wahrheit weltgeschichtliche Ereignis)[30]), dann muß dieser Heilige metaphysisch ein Eigenwesen sein, dann wird die Realität jener Ideen, die ursprünglich als Mittelwesen gedacht waren, gar zur absoluten Realität. Mit anderen Worten gesagt: gerade die Erlösungslehre Schopenhauers, die eine Verneinung der Eigenheit als möglich lehrt, postuliert eben diese Eigenheit als metaphysisch un-

---

als er im Widerspruch mit seinem eigenen System die so klare und tiefe Abhandlung „Ue. d. a. A. i. Sch. d. e.“ schrieb. Man erkennt aus dieser Abhandlung, wie auch aus seinem „Versuch über das Geistersehen“ den tiefen Einfluß mystischer Studien, und wie nahe er daran war, den Ring seines eigenen metaphysischen Systems zu sprengen und in den metaphysischen Individualismus einzumünden, dem in der Tat keiner entgeht, der in die Tiefen des menschlichen Seelenlebens eindringt.“

[29]) Gerade der Selbstmörder bejaht das Leben und den Eigenwillen, das war seine tiefere Auffassung, die Simmel mißverstand („Schopenhauer und Nietzsche“ S. 190/1). Vgl. auch Du Prel, „Die Mystik der alten Griechen“, S. 168.

[30]) WWV I 250: Des Willens „Selbsterkenntnis und darauf sich entscheidende Bejahung oder Verneinung ist d i e e i n z i g e B e g e b e n h e i t a n s i c h“.

zerstörbar.[31]) Dies blieb freilich bei dem Denker vorerst eine Gefühlserkenntnis (als solche findet sie sich in dem Schlußsatz seines Hauptwerkes ausgesprochen), die er schließlich doch (WWV am Schluß des zweiten Bandes) in begriffliche Form zu erheben versuchte. Hartmann war konsequenter, fühlte aber auch materialistischer: nach ihm genügt es, daß die Hälfte der irdischen Wesen ihren Individualwillen verneint, dann sei die irdische Welt überhaupt verneint (System IV 94). Das heißt nun freilich die Welt zu einem Rechenstundenexempel machen. Dieser Standpunkt setzt zwar keine metaphysische Individualität voraus, nivelliert aber zugleich jeden individuellen Unterschied innerhalb der Erscheinungswelt. Hier war Schopenhauer ungleich tiefer, in seinem Gefühl mehr noch als in seinem Denken. Daß aber der metaphysische Individualismus bei ihm als Gefühlserkenntnis bereits so deutlich vorhanden war, macht bei dem Denker das plötzliche Anhalten auf dem geraden Wege um so schwerer verständlich.

Das Entsprechende gilt für die Teleologie. Schopenhauer sagte, man verstehe ein Ereignis seines eigenen Lebens oft erst 20 Jahre später (WWV II 517). Das ist Teleologie als Gefühlserkenntnis (die in der „anscheinenden Absichtlichkeit" zögernd in denkerische Erkenntnis transformiert wird). Freilich aus der Art, wie diese eingekleidet ist, geht hervor, daß sie ihm erst im späteren Leben gekommen sein konnte, und immer ist bei Schopenhauer zu beachten, daß er starr und zäh an der ersten Konzeption seines philosophischen Gedankens festhielt und einer eigenen Entwicklung so wenig zugänglich war, als er Welt-Evolution in seinem System gelten ließ; hinzu kommt, daß Evolution und Teleologie eng verbunden sind. Diese Zähigkeit war übrigens bei der späten Anerkennung, die er fand, ein großes Glück für ihn. Andererseits rühmt Du Prel mit Recht den Mut und die Aufrichtigkeit, mit der er solche sich ihm später aufdrängende Überzeugungen eingestand, obgleich sie seinem System Abbruch zu tun schienen. Nun darf jedoch nicht übersehen werden, daß bereits in der Ideenlehre ein teleologisches Moment enthalten ist. Zwar so, wie die Ideen zunächst im zweiten Buch (I 205—207) dargestellt werden, in ihrem Kampf um Macht und gegenseitige Über-

[31]) Hierin mag Philipp Mainländers individualistischer Pessimismus wurzeln.

wältigung (ganz im Sinne Nietzsches), erscheinen sie als reine Willenswesen und nicht als Ideen im Platonischen Sinne. Als solche will sie aber Schopenhauer ausdrücklich aufgefaßt wissen (I 186), und als solche treten sie auch wieder im dritten Buche auf, wo sie als die Objekte der Kunst beschrieben werden (I 251), mithin als formende und gestaltende Wesen. Also beide, Individualismus und Teleologie, ersterer in der Erlösungslehre, letztere in der Ideenlehre, sind bereits implizite im System — als unausgesprochene Voraussetzungen — enthalten. Sie werden sehr bald gefühlsmäßig hervorgehoben und zum Schluß mehr oder minder klar begrifflich erkannt. Aber sie werden dann nicht mit dem Zentrum des Systems, der Allwillenslehre, ausgesöhnt. Es bleibt ein Bruch bestehen, der psychologisch nicht erklärbar ist, und es drängt sich die Frage auf, ob er in logischen Schwierigkeiten bestehe, welche etwa der Verbindung von Individualismus und Teleologie einerseits und Schopenhauerischem Thelismus andererseits sich hemmend entgegenstellen.

Der Wille treibt zum Konflikt. Hierin liegt ein antiteleologisches Moment und ein logischer Grund, daß Schopenhauers System zu einem Bruch führte, über den sein Urheber nicht hinauskam. Hartmann wußte auch um die Teleologie des Daseins; er setzte die Kontraste unvermittelt nebeneinander: ihm ist die Welt Vorstellen (= Voranstellen)[32]) und Wollen, Rationalität und Irrationalität zugleich. Du Prel ging noch einen Schritt weiter: er verschmolz beides zur Identität; ihm ist der Wille wesentlich teleologisch, das Schicksal selbstgewollt; metaphysisch betrachtet, zeigt die Welt keine Konflikte mehr. Damit ist aber auch das Wesen dessen, was von Schopenhauer Wille genannt wurde und in Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht sich fortspann, nämlich blindes, besinnungsloses Wollen zu sein, völlig ausgelöscht. Von Schopenhauer über Hartmann zu Du Prel verläuft eine konsequente Linie gerade in den Gegensatz ihres Ausgangspunktes hinein. Hierin nähert sich Du Prel der Auffassung von Leibniz, bei dem vorstellende und „strebende“ Energien der

[32]) System IV S. 17: „Das Wollen will etwas noch nicht Seiendes seiend machen, muß also, um das zu können, das noch nicht Seiende seinem Sein vorwegnehmen, antizipieren, vorstellen im Sinne von voranstellen“; daraus folgt die „ideelle Priorität der Finalbeziehung im Vergleich zur Kausalbeziehung“ (S. 35) und die Definition: Idee = logische ideelle Antizipation (S. 23).

Seele in harmonischer Verbindung wirken, und es ist richtiger, in Anlehnung an die Priorität von Leibniz für das teleologische Wollen den Ausdruck „Streben" (appétitions = Strebungen) beizubehalten, noch genauer erweitert zu der Bezeichnung „Zielstrebigkeit", sodaß also der Ausdruck „Wille" für die Betätigungsform der metaphysischen Substanz in der ursprünglichen Konzeption Schopenhauers als eindeutige Bezeichnung übrigbleibt.

Sehr richtig hat Nietzsche darauf hingewiesen, daß „etwas zu wollen" das Sekundäre ist und die nackte Triebfeder des „Wollens überhaupt" durchaus das Primäre, bis zu der Zuspitzung, in der er seinen Satz vorbringt, daß der Mensch lieber noch das Nichts will, als — nicht will.[33] Nietzsche bekundet hiermit, daß sein Blick von allen am tiefsten drang. Auch er wußte um die Teleologie des Daseins, die er unter der Schwelle des Bewußtseins in seiner eigenen Seele am lebhaftesten nachfühlte[34]; aber seine Gefühlserkenntnis drang noch tiefer, Teleologie war ihm nicht das letzte, jenseits der zielstrebigen Seelenschicht fand er den reinen, objektlosen Willen als die höchste, ursprünglichste Realität: „Das Subjekt allein ist beweisbar: Hypothese, daß es nur Subjekte gibt, — daß Objekt nur eine Art Wirkung von Subjekt auf Subjekt ist — ein Modus des Subjekts" (WzM 569, vgl. auch 619). „Der allgemeinste und unterste Instinkt in allem Tun und Wollen ist eben deshalb der unerkannteste und verborgenste geblieben, weil in praxi wir immer seinem Gebote folgen, weil wir dies Gebot sind" (WzM 675). Nietzsche nennt ihn den „Willen zur Macht"; damit kennzeichnet er ihn als blinden, ziel- und gestaltlosen, elementaren Trieb.

Eine genauere Zergliederung der zentralen Seelenschichten genügt also, um an der Klippe vorüberzusteuern, an der sich Schopenhauer nicht vorbeiwagte. Wir treffen in unserem Innern jenseits der Sphäre der Sinnesempfindungen, in der für die heutige Menschheit — von wenigen Ausnahmefällen abgesehen — zugleich die Bewußtseinsschwelle, der Träger der Gefühlsprozesse, verläuft, eine andere Sphäre, von der aus nicht nur unser bewußtes Innenleben, sondern auch unsere leibliche Erscheinung und das Walten unseres scheinbar von

[33]) „Zur Genealogie der Moral", Anfang und Schluß der dritten Abhandlung: „Was bedeuten asketische Ideale?"

[34]) Vgl. d. Verf. Nietzsches Metaphysik S. 99—105.

außen bedingten Schicksals wie an unsichtbaren Fäden geleitet werden. „Alle Lust- und Unlustgefühle setzen bereits ein Messen nach Gesamt-Nützlichkeit, Gesamt-Schädlichkeit voraus: also eine Sphäre, wo das Wollen eines Ziels (Zustandes) und ein Auswählen der Mittel dazu stattfindet“ (Nietzsche, WzM 669). Diese Sphäre ist es, die Du Prel im besonderen bei seiner Auffassung der Seele im Auge hatte. Es ist die teleologische Sphäre, der Sitz der Zielstrebigkeit. Du Prel kam zu dieser Erkenntnis, weil in ihm selbst die Bewußtseinsschwelle bereits in diese Sphäre hinein vorrücken konnte. Andere erhalten von der Existenz dieses „Jenseits des Bewußtseins“ nur unbestimmte Ahnungen durch Vermittelung der Gefühlsprozesse. Das religiöse Leben der Menschheit, besonders in den nördlichen Gebieten der Erde, ist stark von solchen Gefühlserkenntnissen getragen: der Walkürenglaube des altgermanischen Heidentums und das „Gottvertrauen“ des gläubigen Christen haben beide in dieser zielstrebigen Seelensphäre ihre metaphysisch-psychologische Wurzel.

Wenn man Teleologie in diesem Zusammenhange betrachtet, wird sehr klar, warum sie nur eine beschränkte Wirkung im irdischen Menschendasein zu entfalten vermag, aus zwei Gründen nämlich: erstens hat sie ihren Sitz nur in einer bestimmten Sphäre der Seele, das Prinzip der Teleologie teilt sich also mit drei anderen in die Regentschaft des Menschenlebens. Zweitens hat eben die Teleologie ihren Sitz jenseits der Schwelle des Bewußtseins, jenseits vor allem der Empfindungssphäre, in welch letzterer sich Lust und Unlust abspielen. Der Maßstab für die Zweckmäßigkeit, mit der die Seele ihr Leben im Leibe ausgestaltet, muß also einerseits in jener Sphäre selbst gesucht werden, andererseits, soweit er dort nicht gefunden werden kann, in der zentralen Seelenregion des objektlosen Willens zur Macht, aus dem erst die teleologische Sphäre im Laufe der seelischen Evolution hervorgewachsen ist, nicht aber in jenen Sphären, die sie ihrerseits selbst wieder erst zu ihren eigenen Zwecken aus sich hervorgetrieben hat, d. h. nicht in der Sphäre der Empfindungen oder gar in der noch sehr unentwickelten, äußersten und jüngsten Seelenschicht der begrifflichen Urteile und moralischen Entschlüsse. Dies meint Nietzsche, wenn er, gegen die Nihilisten gewendet, die Auffassung, „der Charakter des Daseins müßte dem Philosophen Vergnügen machen, wenn anders es zu Recht bestehen soll“, als eine absurde Wertung geißelt und behauptet, „daß Vergnügen und Unlust

innerhalb des Geschehens nur den Sinn von Mitteln haben können" (WzM 36), was bereits im Zarathustra weiter ausgeführt ist („Von den Verächtern des Leibes") mit den Worten:

„Das Selbst sagt zum Ich: Hier fühle Schmerz! Und da leidet es und denkt nach, wie es nicht mehr leide — und dazu eben soll es denken.

Das Selbst sagt zum Ich: Hier fühle Lust! Da freut es sich und denkt nach, wie es noch oft sich freue — und dazu eben soll es denken."

Ferner heißt es (WzM 676): „Lust und Unlust könnten Mittel sein, vermöge deren wir etwas zu leisten hätten, was außerhalb unseres Bewußtseins liegt." Also Gedanke und Gefühl sind nur Mittel und Werkzeuge des unterbewußten Lenkers im Menschen, und das Ziel, dem sie dienen, ist nicht Herrschaft der Lust oder des Begriffs, sondern immer erneute Steigerung der unterbewußten, zielstrebigen Fähigkeit der Seele selbst, die oft gerade durch Unlust in der Empfindungsschicht und durch begriffliche Unverständlichkeit und Undurchdringbarkeit ihrer Schicksalsbestimmungen gefördert wird; das „Selbst" Nietzsches im Munde seines Zarathustra ist — entsprechend dem transzendentalen Subjekt bei Du Prel — recht eigentlich die teleologische Sphäre der Menschenseele. Diese Steigerung der Zielstrebigkeit aber dient ihrerseits wieder der Erhöhung des objektlosen, plan- und ziellosen Willens zur Macht als der zentralen Triebfeder allen seelischen Geschehens, dem also indirekt auch die bewußten Seelensphären dienen, welche die teleologische zu ihrem Bedarf aus sich erzeugte. Nietzsche gibt darüber die folgende Zusammenfassung (WzM 524):

„Es ist wesentlich, daß man sich über die Rolle des Bewußtseins nicht vergreift; es ist unsere Relation mit der Außenwelt, welche es entwickelt hat. Dagegen die Direktion, resp. die Obhut und Vorsorglichkeit in Hinsicht auf das Zusammenspiel der leiblichen Funktionen (— Sphäre der Teleologie, d. Verf. —) tritt uns nicht ins Bewußtsein; ebensowenig als die geistige Einmagazinierung: daß es dafür eine oberste Instanz gibt, darf man nicht bezweifeln (— ! — also ausgesprochene Metaphysik noch in seiner letzten, nachgelassenen Schrift! —): eine Art leitendes Komitee, wo die verschiedenen Hauptbegierden ihre Stimme und Macht geltend machen (— Sphäre der Potestas —). Lust, Unlust (— Sphäre der Sensation —) sind Winke

aus dieser Sphäre her (— ! — also „Gefühlserkenntnis“ —)· der Willensakt insgleichen: die Ideen insgleichen (— Sphäre der Ratio: Handeln + Denken = Vernunft = Ich = Persönlichkeit —, Ideen sind hier im Kantischen, nicht im Platonisch-Schopenhauerischen Sinne gemeint —)“.

Über das Verhältnis der potestatischen zur teleologischen Sphäre sagt er noch (668):

„Wollen ist nicht begehren, streben, verlangen: davon hebt es sich ab durch den Affekt des Kommandos.“

In welchem Verhältnis steht nun der Individualismus zur Teleologie und zum Willen zur Macht? Zugleich mit der Frage, ob zwischen Individualismus und Wille zur Macht ein logischer Gegensatz bestehe, muß nämlich die andere beantwortet werden, ob Individualismus teleologisch gedacht werden könne bzw. müsse und umgekehrt Teleologie individualistisch. Du Prel dachte sie so. Es ist freilich nicht wahr, daß Individualismus an sich zu Konflikten treibe, wie es der Machtwille unweigerlich tut. Leibniz lehrte die alldurchdringende Harmonie seines Monadensystems, und für Ssolowiow ist das Verhältnis der Ideen ein „organisches“ (und zugleich, wie aus der Darstellung hervorgeht, ein hierarchisches!). „Der Inhalt des Absoluten ist der Organismus der Ideen“ (Usnadse S. 105 ff., S. 114). „Als das absolute Prinzip ist keine leere Einheit, sondern ein konkreter, alleinheitlicher, allumfassender Geist anerkannt, welcher sich nicht in ein negatives Verhältnis zu einem anderen, zu dem individuellen Sein setzen kann. Darum ist auch das Aufheben der Wirklichkeit, welches am Ende der historischen Entwicklung vor sich zu gehen hat, nicht ihre unbedingte Vernichtung, sondern nur ihre Erlösung von dem Zustande a u s s c h l i e ß l i c h e r Selbstbehauptung, äußerlicher Geschiedenheit und Isoliertheit“. Die Ethik führt zu dem Schluß, „daß das letzte Ziel und das höchste Gut nur von der Gemeinschaft aller Wesen, mittels eines notwendigen und absolut zweckmäßigen Ganges der welthistorischen Entwicklung erreicht werden kann; einer Entwicklung, deren letztes Ziel in der Vernichtung a u s s c h l i e ß - l i c h e r Selbstbehauptung besonderer Wesen in ihrer dinglichen Verschiedenheit und in ihrer Wiederherstellung als eines von der Allgemeinheit des absoluten Geistes umfangenen Geisterreiches besteht“. Aber dies wird von Ssolowiow als das Ziel der Evolution, ausdrücklich nicht als der gegenwärtige Zustand angesehen, und

hierin liegt ein Fortschritt über Leibniz hinaus. „Le monde extra-divin ne peut être . . . que le monde divin subjectivement transposé et renversé: il n'est qu'un faux aspect ou une représentation illusoire de la totalité divine" („La Russie" p. 235). Dies ist die optimistisch-bejahende Perspektivenlehre von Leibniz („La monadologie" 57), in eine partikular-pessimistisch-verneinende Perspektivenlehre übersetzt. Der Individualismus setzt keine Konfligenz voraus, aber die bestehende phänomenale Welt zeigt Konflikte, folglich muß auch ihr metaphysisches Substrat das Moment der Konfligenz in sich tragen;[35] in den Sphären der Vernunft, der Empfindung und der Zielstrebigkeit ist es nicht enthalten: der Machtwille ist der Träger der Gegensätzlichkeit. Obschon nun der Individualismus Konfligenz nicht voraussetzt und deshalb teleologisch gedacht werden könnte, so widerspricht er ihr auch nicht, sondern ist sehr wohl mit ihr vereinbar, und deshalb kann die Teleologie nicht individualistisch gedacht werden, da ja Teleologie der Konfligenz widerspricht und dieser Widerspruch gerade ihre Wesenheit ausmacht.[36] Der Machtwille ist zum Individualismus hinzugetreten und schuf die bestehende Welt auf der Grundlage der Konfligenz; die Wiedertrennung beider bedeutet daher das Ende der Welt, die Auflösung des bestehenden Daseins, die „Erlösung von dem Zustande ausschließlicher Selbstbehauptung", wie Ssolowiow sagt. „Ausschließlich" als Attribut der Selbstbehauptung ist deshalb besonders zu beachten: es kennzeichnet den blinden, schrankenlosen, objektlosen Machtwillen als Attribut der Individualität. Diese steht also zur Potestas nicht in einem logischen Gegensatz, wie die Teleologie es tat. Ja, die Potestas hat sogar die Individualität zur Bedingung — wennschon nicht umgekehrt —, weil der Wille zum Konflikt treibt („Der Wille zur Macht kann sich nur an Widerständen äußern; er sucht also nach dem, was ihm widersteht" — Nietzsche, WzM 656), und Konfligenz setzt Individualisierung voraus. Es zeigt sich nun, daß derselbe Grund, aus dem bei Schopenhauer die Willens-

[35]) Vgl. d. Verf. Nietzsche Metaphysik S. 58—63.

[36]) Wenn Du Prel die Individualität in die teleologische Sphäre verlegte, so entspricht sein Verhalten psychologisch dem anderen, daß er überhaupt keine metaphysischen Konflikte in der Welt sah und daß er die teleologische Sphäre mit der Seele überhaupt identifizierte. Alles dreies hat er mit Leibniz gemein; beide sahen eben auch „nur das eine Gesicht am Dasein" — diesmal in der anderen Bedeutung — (Z „Von den Predigern des Todes").

lehre in Konflikt mit der Teleologie geriet, sie auch in Widerspruch mit dem Individualismus treten ließ, nämlich der Mangel einer Unterscheidung der teleologischen und der potestatischen Sphäre. Wie oben schon erläutert wurde, scheinen bei ihm die „Ideen" (die Willensindividualitäten — die Mittelwesen zwischen Sein und Erscheinung) im zweiten Buch seines Hauptwerkes mehr der potestatischen, im dritten Buch mehr der teleologischen Sphäre anzugehören. Aus der Verschmelzung beider Sphären resultiert Schopenhauers Bestreben, den Machtwillen mehr universalistisch darzustellen (nach dem Prinzip der Teleologie) und dessen zielstrebige Untersphäre, die er mit den Ideen verwechselt, mehr individualistisch (nach dem Prinzip der Potestas). Es findet bei ihm gerade eine Vertauschung statt in Bezug auf Universalismus und Individualismus; im Falle des umgekehrten Verfahrens wäre ihm von selbst der metaphysische Wille in zwei Sphären auseinandergefallen.

Die Zentralzone des Willens zur Macht ist also zugleich der Sitz der Individualität. Zwischen ihr und der Gefühlsschicht, jenseits der Bewußtseinsschwelle, liegt die Zone der Zielstrebigkeit mit ihrer Tendenz auf universelle Geltung: sie will keine Konflikte in der Welt dulden, sie ist bestrebt, die ganze Welt zu umspannen, um das äußere Schicksal des Menschen mit der inneren Zweckmäßigkeit in Einklang zu bringen, sie strahlt über die ganze Welt aus: sie ist ein ausgesprochenes Strahlungsphänomen. Zugleich ist aber diese Tendenz auf universelle Geltung objektiv gerichtet: gerade in der Richtung auf das Außenwesen in der Welt liegt der „Zweck" der Zweckmäßigkeit, das „Ziel" im „Streben" der Zielstrebigkeit, wodurch sich diese von dem „blinden", objektlosen Wollen unterscheidet: sie ist auch ein ausgesprochenes Richtungsphänomen. In der Zone der Zielstrebigkeit haben wir die oben gesuchte Sphäre vor uns (S. 36), von der sich zunächst, nach dem Versagen des Denkens und Fühlens, der zwingende Existenzbeweis erwarten ließ. Der Sinn für Richtung muß vorhanden sein, weil gerade noch ein anderes Prinzip außer dem der Richtung obwaltet und Abhebungsmöglichkeit, einen Maßstab für die Richtung abgibt, wie aus dem analogen Grunde auch die Tendenz auf universelle Geltung von der Teleologie selbst muß ermessen und daher durchgesetzt werden können. Aber in einem Punkte ist die Teleologie gegen die Gefühlssphäre in einem wesentlichen Nachteil: die Richtung ihres Wirkens ist stets einsinnig, und zwar stets radial

im Sinne des Machtwillens als Zentrums. Deshalb schuf ja die Zielstrebigkeit aus sich heraus die Empfindungszone, um die Mannigfaltigkeit der Richtungen seelischen Geschehens für ihre Zwecke zu ermöglichen. Vor allem verläuft die Richtung ihres Wirkens — transzendental gesprochen — stets zentrifugal, nie zentripetal (oder phänomenal gesprochen: stets zentripetal, nie zentrifugal). Es kann sich also in der teleologischen Sphäre nur ein unbestimmter Sinn für Richtung überhaupt, nicht der Sinn für eine bestimmte Richtung entwickeln und damit ebensowenig der Sinn für eine bestimmte Tendenz auf ein Objekt, sondern nur für die allgemeine Tendenz auf Objekte überhaupt. Es kann wohl die Abstandsveränderung ihres Wirkens in Bezug auf das Seelenzentrum und in Bezug auf das einzelne Außenobjekt wahrgenommen werden (als Entfernung von dem ersteren und als Annäherung an das letztere, das „Ziel", als wachsende Vollendung der einzelnen „Strebung"), aber nicht das Verhältnis der Objekte untereinander und zum Zentrum, woraus sich erst die allgemeine Erkenntnis (diesmal als „Strebungserkenntnis") der Gattung des Seienden ergeben würde. Zu einer Wahrnehmung des Verhältnisses der Objekte untereinander wäre erforderlich die Möglichkeit unbegrenzter Mannigfaltigkeit der Richtungen, zu einer Wahrnehmung des Verhältnisses der Objekte zum Zentrum die Möglichkeit beliebigen Wechsels der zentripetalen und zentrifugalen Richtung; beides ist nur der Empfindungszone eigen. Erst wenn in außergewöhnlichen Fällen die Bewußtseinsschwelle (also der Gürtel der einfachen Gefühle, der sonst die Sphäre der unterbewußten Empfindungen umspannt) in die Zone der Zielstrebigkeit hinein verschoben wird, kann aus einer Verbindung von „Gefühlserkenntnis" (ja sogar „Empfindungserkenntnis", wenn die beiden Zonen sich ineinander schieben) und „Strebungserkenntnis", von Richtungssinn (durch letztere) und Richtungsdifferenzierung (durch erstere) eine so beschaffene Erkenntnis der Objekte und des Seienden überhaupt zustande kommen. daß sie als absolut zwingender Existenzbeweis zu gelten vermag. Erst dann wird für die Gefühlserkenntnis die Verwechselung der Richtungen ausgeschlossen, die in der teleologischen Sphäre unmöglich ist, weil in ihr Sinn für Richtung vorhanden ist, und erst dann wird für die Strebungserkenntnis die Unterscheidung bestimmter Richtungen ermöglicht, die nur in der Gefühlssphäre stattfinden kann. Hierdurch — durch die Unterscheidung bestimmter Richtungen —

wird zugleich in der teleologischen Sphäre die Unterscheidung — zunächst zwar nicht von bestimmten Objekten — wohl aber von bestimmten Tendenzen auf Objekte, d. h. also von Tendenzen auf bestimmte Objekte ermöglicht. Nun ergibt die der Tendenz auf ein bestimmtes Objekt, der bloßen Strebung, freilich noch keine Objekterkenntnis, da die Strebung an sich rein zentrifugal verläuft und keine Abhebungsmöglichkeit für das Objekt besitzt; aber in Verbindung mit rücklaufenden Gefühlsprozessen ergibt sich ja diese Möglichkeit, so daß also durch die Verlegung der Bewußtseinsschwelle oder sensiblen Sphäre in die teleologische tatsächlich sowohl eine Gefühlserkenntnis als eine Strebungserkenntnis in Bezug auf das außersubjektive Seiende (in Bezug auf diejenigen Subjekte also, die für das erkennende Subjekt zu Objekten werden), auf Einzelseiendes zunächst und dadurch (auf Grund gegenseitiger Abhebung) auf die Gattung des Seienden überhaupt, auf die Existenz der Substanz schlechthin — in Bezug auf das eigene Seelenzentrum allerdings nur eine Gefühlserkenntnis, weil die Strebung vom Zentrum fort, nicht auf das Zentrum zu „strebt" und sich also nicht mit einem von diesem ausgehenden Gefühlsprozeß begegnen kann — im Sinne eines zwingenden Beweises zustande kommt.

Zweierlei Arten von Fragen drängen sich hier in den Vordergrund. Erstens verlangt es zu wissen: worin äußert sich die zwingende Beschaffenheit dieses Beweises, die hier aus inneren Gründen abgeleitet wurde? und wie wird sie wahrgenommen? Sie äußert sich — objektiviter — in der allgemeinen, d. h. das Wesentliche betreffenden Übereinstimmung der Aussagen aller führenden Persönlichkeiten, die mit dieser Art von Erkenntnis begabt sind, überall da, wo sie den gleichen Gegenstand behandeln (man vergleiche die Aussagen der hervorragendsten Gnostiker, z. B. des Basilides, Valentinus und Manes über Christus und den Judengott). Abweichungen kommen aber leicht zustande — und oft sehr verhängnisvolle Abweichungen — durch Einmischung anderer Erkenntnisarten, die, zunächst das Unwesentliche zum Objekt nehmend, die Ergebnisse der ihr überlegenen Erkenntnisart oft zu verschleiern suchen, oft gar ihnen zu widersprechen trachten, obgleich sie auf ihrem Gebiet — der Erkenntnis des Unwesentlichen — berechtigt sind und hier auch keinen innerlich begründeten Anlaß zu einem solchen Widerspruch finden. Die zwingende Beschaffenheit wird wahrgenommen — subjektiviter — in der

absoluten Gewißheit dieser Erkenntnis, die bei ihren Trägern keinen Zweifel aufkommen läßt — zu seinem Denken und Fühlen mischen sich dem Menschen immer mehr oder minder versteckte oder offene Zweifel bei, daher entstehen Skeptizismus und Fanatismus, wie oben gezeigt — die hier beschriebene Erkenntnis wird von ihren Trägern. die als Gnostiker und Mystiker aus der Geschichte der Philosophie, als Seher und Propheten aus der Geschichte der Religionen bekannt sind, stets als etwas Neues und Überwältigendes, mitunter geradezu seelisch Vergewaltigendes[37]), d. h. jedenfalls als etwas Zwingendes — als „Inspiration" — beschrieben. Nietzsche selbst, der sie aus eigener Erfahrung kannte, wie seine Angaben über die Entstehung des Zarathustra zeigen, übte an dem Ausdruck „Inspiration" strenge Kritik, insofern sie als Inspiration aus einer fremden metaphysischen Sphäre vorgestellt werde; er verlegte ihren Ursprung in die eigene unterbewußte Individualität ihres Trägers, er machte sie zur ureigenen Tätigkeit des selbstherrlichen Menschen, zur Inspiration aus dem „Selbst". Der obige Gedankengang zeigt die Inspiration in der Tat als eine eigene und aktive Tätigkeit des Menschen (durch die teleologische Sphäre, die nunmehr nicht mehr mit ihrer ganzen Ausdehnung in das Unterbewußte fällt) und zugleich doch als ein passives Empfangen von Wirkungen, die von außerhalb der Menschenseele stammen (durch die sensible Sphäre, die nunmehr eine Steigerung ihres Bewußtseinsgrades erlebt). Das eigene Unterbewußtsein des Erkennenden ist hierbei unmittelbar nur insoweit beteiligt, als jede Gefühlserkenntnis ein Prozeß ist, der auf der Schwelle verläuft, und als die Strebungserkenntnisse nun ebenfalls diese Schwelle benützen, um in die bewußte Sphäre zu passieren — mittelbar natürlich dadurch, daß die bewußten Seelensphären ursprünglich aus den nunmehr „unterbewußten" hervorgegangen sind und fürder nur von diesen erhalten und getragen werden. — Es ist nunmehr psychologisch verständlich, daß Nietzsche dieselbe, zwar zögernde Anerkennung, die er — in seiner Kulminationsperiode — der Teleologie wirklich erteilte, auch der Inspiration tatsächlich zukommen ließ, daß ferner Du Prel, für den die eine einseitig in den Vordergrund rückte, auch die andere besonders stark betonte. —

[37]) Man denke an Paulus — ferner an den „rasenden Mund der Sibylle" bei Heraklit und an Nietzsches Beschreibung der Inspiration im „Ecce homo" S. 90/1 (vgl. d. Verf. Nietzsches Metaphysik S. 82/3).

Zweitens steht jetzt die Frage offen: aus welchem Grund heraus kann man das peripher gerichtete Hervorwachsen der Seelenschichten auseinander und aus welchem die zentralwärts gerichtete Rückverschiebung der Bewußtseinsschwelle erklären — so, daß die beiden Erklärungsgründe einander nicht widersprechen? Das Hervorwachsen der Sphären auseinander folgt mit Leichtigkeit aus dem Prinzip der zentralen Sphäre, dem Willen zur Macht, d. h. dem blinden, objektlosen Machtwollen, welches wesentlich — wie Nietzsche es auch darstellt — ein Wachsenwollen und Vermehrenwollen seiner selbst ist. Der Machtwille ist in die schier grenzenlose Mannigfaltigkeit der Individualitäten zersplittert: durch die Konfligenz wird er sein eigenes Hemmnis. Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit, das außersubjektive Seiende zum Objekt zu nehmen — Zweck und Ziel zu setzen —, um Konfligenz zu meiden: die Teleologie, das entgegengesetzte Prinzip wird erzeugt, weil es erfordert wird, und muß, weil es entgegengesetzt ist, in eine äußere Sphäre abgeschieden werden. Damit hat der Machtwille den ersten Schritt getan, sein Gebiet zu erweitern. Aber die Zielstrebigkeit ist vorerst nur ein einsinnig gerichteter Strahlungsvorgang: der Machtwille drängt weiter. Er fordert jetzt Allseitigkeit, unbegrenzte Mannigfaltigkeit der Orientierungsrichtung; er will nicht nur auf alles wirken, sondern auch von allem aufnehmen können, nachdem das Streben einmal ein Objekt ihm gegeben hat. So wird die aktive Zielstrebigkeit vervollkommnet, indem der entgegengesetzte Vorgang, das passive Gefühl hervorgebracht, weil gefordert, und — als entgegengesetzt — wiederum in einer weiter außen gelegenen Sphäre lokalisiert wird. Noch ist der Machtwille nicht gesättigt: er will nicht nur auswirken und aufnehmen, er will auch schaffen. Metaphysisch schöpferisch ist der Mensch im begrifflichen Denken und im sittlichen Handeln (nicht etwa in der Kunst — gerade da ist er, metaphysisch betrachtet, rein nachbildend oder reproduktiv, indem er die Ideen nachformt, wie schon Schopenhauer gezeigt hat). Das passive Gefühl, das reine Richtungsphänomen, das von allem aufnimmt, fordert und erzeugt zu seiner eigenen Vollendung, d. h. zur Verarbeitung, zur Durchklärung des Aufgenommenen, das aktive Denken, die Vernunft, als reines Strahlungsphänomen, das wieder sein Gegenprinzip ist und darum nun die äußerste Sphäre und als reines Strahlungsphänomen zugleich eines neues, peripheres Zentrum der Seele ausmacht (vgl.

oben S. 32), ein „Pseudozentrum“[38]), welches einen vorläufigen Abschluß der Willensentwicklung bedeutet. So sehen wir, wie aus dem Prinzip des Willens zur Macht alles übrige in peripherer Richtung hervorgeht nach dem Fundamentalgesetz des Gegensatzes, von dessen Ahnung Hegel erfüllt war. Die Tendenz der Seele nach peripher gerichteter Entfaltung auf ihrem Evolutionsweg ist selbst ein Zeichen und Ausdruck für die Erweiterung des Machtbereiches des Willens.

Wie aber erklärt sich eine zentralwärts erfolgende Verkürzung dieses Machtbereiches, eine „Konzentrierung“ der Seele, als welche sich die oben besprochene Verschiebung der Bewußtseinsschwelle darstellt? Besinnen wir uns einen Augenblick, daß ja die Verschiebung der Bewußtseinsschwelle samt der daraus resultierenden neuen, kombinierten Erkenntnisart ja nur für Ausnahmefälle zugegeben wurde, nachdem eben zuvor konstatiert worden war, daß auch die isolierte Strebungserkenntnis sich nicht imstande erwies, den zwingenden Beweis für absolute Existenz zu erbringen. Vermag dies nun die letzte, noch übriggebliebene Zone der Menschenseele zu tun, die Zentralzone des Willens zur Macht? Oder muß die Allgemeinheit der Menschen darauf verzichten, einen — wenn auch nur unterbewußten — Beweis der Existenz zu haben? Muß sie ein ewig selbstungewisses Schattendasein führen, wie die Griechen glaubten nach dem Tode zu durchleben? Aber das Leben selbst widerspricht der zweiten Alternative. Es ist nur möglich auf der Basis der — zwar unterbewußten — doch selbstgewissen, zwingend überzeugenden Erkenntnis positiver Existenz. Oben schon ist gesagt worden (S. 36), warum der Wille allein eine solche erbringen kann: nur er treibt zum Konflikt, nur er löst Widerstand aus, und nur am Widerstand entzündet sich die einzig zwingende Erkenntnis, eben die „Willenserkenntnis“. Wie kommt diese zustande? Wie entsteht Widerstand? Woher stammt Konfligenz? Wie ist es möglich, daß der Machtwille bessere Erkenntnismöglichkeiten bietet als selbst die Zielstrebigkeit, da er doch nicht einmal ein Richtungsphänomen ist — er, der blinde, objektlose Wille, der plan- und ziellos über die ganze Welt ausstrahlt, nur Wachstum begehrend, seinen Machthunger zu sättigen, ein reines Ausstrahlungsphänomen wie die Vernunft am andern Pol, sein polarer Gegensatz? Kein Konflikt

[38]) Man kann auch mit einem trefflich verwertbaren Ausdruck von Hartmann (System IV 68) die Vernunftsphäre, die Persönlichkeit oder das „Ich“ des Menschen eine „Pseudosubstanz“ nennen.

entsteht durch den Gebrauch der Vernunft, keinen Widerstand entzündet das logische und sittliche Denken im All (vom Denken nur ist hier die Rede ohne Beimischung von Willenselementen, die das Handeln bedingen); nach allen Seiten der Welt strahlt die Vernunft hinaus wie das Sonnenlicht, und von allen Seiten wird ihr das Licht — die Erkenntnis — reflektiert (aber ohne ihr Zutun) und erzeugt die mannigfaltigsten Interferenzen: Interferenzen aber sind nicht Konflikte. Freilich ist der Machtwille reines Ausstrahlungsphänomen im Vergleich mit seinen untergeordneten Sphären, weil er nicht Richtungsphänomen ist; aber er ist deshalb nicht nur Ausstrahlungsphänomen, er ist nämlich noch etwas anderes, was keine der anderen Sphären ist, was er sich allein aufbehalten hat: er ist zugleich „Rücksaugungsphänomen“. Wie er alles umfassen, auf alles einwirken will, so will er auch alles in sich aufnehmen, von allem etwas empfangen: das ist Wille zur Macht. Ist das sinnliche Abbild der Vernunft das Licht, des Gefühls die Entladung, der Strebung die Flamme — auch die kalte, phosphorische Flamme —, die alles in Zielstrebigkeit — in Flamme — aufzulösen, aufzuzehren strebt, so ist dasjenige des Machtwillens die Wärme: sie strahlt und strömt nach allen Seiten aus, aber sie strömt auch von allen Seiten zurück, sie wird aktiv (durch das „Leitvermögen“) zurückgesaugt, und wo sich sehr unterschiedliche Wärmeeinflüsse kreuzen, da ist ein Herd von Konflikten: durch plötzliche Erhitzung oder Abkühlung werden die stofflichen Körper leicht zerstört.

Nun wird sogleich verständlich die Möglichkeit der Rückverschiebung der Bewußtseinsschwelle: sie geht aus demselben Prinzip wie die peripher tendierende psychische Evolution hervor, sie ist gleichfalls ein Ausfluß des Willens zur Macht, aber dieses Mal als Rücksaugungsphänomens. Ebenso wird jetzt verständlich die Möglichkeit der primitiven „Willenserkenntnis“. Die Rücksaugung schafft im Verein mit der Ausstrahlung zunächst die Abhebungsmöglichkeit für das außersubjektive Seiende überhaupt (noch nicht als Objekt): die Willenserkenntnis richtet sich auf die Gesamtheit des Seienden an sich, auf die Gemeinschaft als solche der anderen Willenszentra, auf das Andere schlechthin („der Wille ist das Prinzip seines Anderen“, Ssolowiow), auf die nackte Existenz der Substanz, ohne Rücksicht auf Modi und Attribute; sie ist inhaltlich auf ein Minimum beschränkt, aber sie ist dafür von unumstößlicher Gewißheit. Nun fordert sie Er-

weiterung ihres Bereiches, Ausdehnung auf die Einzelumstände der Existenz, auf Modi und Attribute der Substanz: der Wille wendet das Rücksaugungsvermögen, um diese Erweiterung zu bewirken, auf die von ihm zu seinen Zwecken durch das Ausstrahlungsvermögen aus sich hervorgetriebenen Seelensphären an, er zieht sie zusammen, sie schieben sich ineinander, die Bewußtseinsschwelle rückt zentralwärts, und die neue Erkenntnisart ist gewonnen.[39]) So ist das blinde Dahinleben der Menschen in ihrer großen Allgemeinheit, das nur auf der unterbewußten Willenserkenntnis basiert, die wichtige und notwendige Vorbereitung für eine künftige Evolutionsstufe der Menschheit, die bisher in ihrer bereits zurückgelegten geschichtlichen Entwicklung nur durch wenige, schon weiter vorgeschrittene, die künftige Stufe vorausnehmende Vertreter vorbereitet wurde.

Nietzsche sagt: „Die Erkenntnis wird, bei höherer Art von Wesen, auch neue Formen haben, welche jetzt noch nicht nötig sind“ (WzM 615).

4. Abschnitt:

Willensmetaphysik.

Die Frage nach dem zwingenden Beweis der absoluten Existenz ist beantwortet. Die erkenntnistheoretische Betrachtung hat in eine psychologisch-metaphysische übergeführt. Die evolutionistische Basis der Lehre von den Seelensphären bildet die Grundlage der hier entwickelten erkenntnistheoretischen Position. Deshalb bleibt noch eine besondere Betrachtung dieser Voraussetzung des gesamten Gedankenganges übrig. Nicht allein das Nebeneinanderbestehen der Seelensphären wurde angenommen — dies ist bereits im Vorliegenden (im

[39]) Unwillkürlich wird man hierbei an des Dionysius Areopagita „vermischte und ineinander überschwebende Energien“ (wörtlich: „Übergangsenergien“) und die zentrale Bewegung der Seele als „Einkehr in sich selbst und Abkehr von den Außendingen, bestehend in der Zusammenwicklung ihrer intelligiblen Kräfte zu einer Einheit“, erinnert (Deussen, Philosophie des Mittelalters S. 360).

Anschluß an Nietzsche und Du Prel sowie ihre Vorgänger) genügend begründet worden —, sondern auch ihr zeitliches Auseinanderhervortreten. Auch dieses folgt durchaus konsequent aus den Lehren von Nietzsche und Du Prel, aus dem Geiste dieser Lehren vor allem; es ist in dieser oder jener Form, bald an dieser, bald an jener Stelle schon von ihnen (mehr andeutungsweise vielleicht) ausgesprochen worden, wenn auch nicht in der hier gegebenen systematischen Form.

Die Rückverschiebung der Bewußtseinsschwelle ist nur möglich, wenn die Seelensphären in der absoluten Gewalt des Machtwillens stehen. Dies kann nur der Fall sein, wenn sie aus ihm hervorgegangen sind; denn nur über Ureigenes ist absolute Macht möglich. Es ist also erforderlich, zur Verteidigung der hier vertretenen Position, die Evolution der Seelensphären noch besonders zu begründen. Da die unterbewußten Residuen früherer Evolutionsstufen dem Bewußtsein der Allgemeinheit nicht zugänglich sind, die Aussagen einiger weniger führender Geister der Menschheit in einem demokratischen Zeitalter eine Sache nicht einmal wahrscheinlich zu machen, geschweige denn zu begründen geeignet sind, endlich die Zeugnisse der Paläontologie als kümmerliche Bruchstücke sich ganz unzuverlässig zeigen (dennoch aber eher eine Bestätigung als eine Widerlegung darzustellen scheinen), so bleibt nichts weiter übrig, als auf die gegenwärtig vorhandenen, überdauernden Überreste, gleichsam Nachzügler der früheren Evolutionsstufen der Menschenseele hinzuweisen: das sind die drei Naturreiche, die Steinarten, die Pflanzenarten, die Tierarten.

In den Mineralien als solchen, d. h. in den stofflich homogenen Einheiten der Felsgesteine, betätigt sich der Machtwille unmittelbar: hier ist die nackte potestatische Sphäre verkörpert, das Bedürfnis nach gestaltloser Raumerfüllung, nach Ausdehnung schlechthin. Der Cartesianische Gegensatz von denkender und ausgedehnter Substanz erscheint im vorliegenden Zusammenhang in einer neuen, interessanten Beleuchtung. Nietzsche sagt in einem Abschnitt über Physik und Chemie (WzM 636):

„Meine Vorstellung ist, daß jeder spezifische Körper darnach strebt, über den ganzen Raum Herr zu werden und seine Kraft auszudehnen (— sein Wille zur Macht) und alles das zurückzustoßen, was seiner Ausdehnung widerstrebt. Aber er stößt fortwährend auf gleiche Bestrebungen andrer Körper und endet, sich mit denen zu arrangieren (vereinigen), welche ihm verwandt genug sind — so kon-

spirieren sie dann zusammen zur Macht. Und der Prozeß geht weiter —"

In den physikalischen Prozessen kommt eben der Wille zur Macht als Ausstrahlungsphänomen, in den chemischen Prozessen derselbe als Rücksaugungsphänomen besonders zur Geltung.[40] Das erstere kommt in den folgenden Worten, bei denen Atom im Sinne des physikalischen Moleküls zu verstehen ist, noch frappanter zum Ausdruck (WzM 634):

„Jedes Atom wirkt in das ganze Sein hinaus, — es ist weggedacht, wenn man diese Strahlung von Machtwillen wegdenkt."

Auf dem absoluten, starren Machtwillen beruht die Berechenbarkeit, der scheinbare Mechanismus der anorganischen Welt. „Es gibt kein Gesetz: jede Macht zieht in jedem Augenblick ihre letzte Konsequenz" (WzM 634, vgl. auch J 21/2). Gerade diese Konsequenz des starren Machtwillens erscheint dem Forschen des analysierenden Menschengeistes als ein System von Regeln und schließlich — bei unterbewußter Personifizierung der Natur — als ein System von Gesetzen.[41] Aber das ist eben nur die Seite der „Erscheinung" an der Welt, zu der ja auch die Kausalität gehört; hier kommt das Moment der Täuschung, der Maja, zur Geltung, das der phänomenalen Welt anhaftet.

In dem starren Felsgebirge, in der Steinkruste, welche den ganzen Erdkörper nach allen Seiten endlos umspannt — nach dem Prinzip der Kreislinie, welche die größte Macht repräsentiert —, in dem festen Aggregatzustand des Stoffes also, kommt der Machtwille als Ausstrahlungs- und Rücksaugungsphänomen zugleich zum Ausdruck, als Ausdehnung und Zusammenballung; erstere bewirkt den lückenlosen Verschluß des Erdkernes, letztere die Faltungen der Erdschale. Das Wasser kann sich nicht ausdehnen, ohne zu zerfließen: es muß sich in Becken und Rillen sammeln; es zeigt ausgesprochenes Konzen-

[40]) Es ist interessant zu sehen, wie sehr sich selbst in den Ausdrücken Schubert und Nietzsche in der Auffassung der chemischen Prozesse nähern: Ahndungen S. 35 (vgl. oben S. 29) und WzM 634 („Wille zur Vergewaltigung und sich gegen Vergewaltigung zu wehren").

[41]) Freilich gebraucht die heutige positivistische Naturwissenschaft diesen letzteren Ausdruck „Gesetz" fast gedankenlos im Sinne von „Regel", ohne sich über den wirklichen Inhalt des von ihr angewandten Begriffes — wie Nietzsche doch anzunehmen scheint (WzM 629, 632) — Rechenschaft abzulegen.

trationsvermögen (den sogen. Wasserdruck und daher geringe Elastizität). Das Meer nimmt alle Flüsse und durch diese wieder alle Wolken in sich auf (die selbst wieder aus dem Meere aufgesaugt werden). Der flüssige Aggregatzustand des Stoffes (selbst noch der Kreislauf des Wassers) verkörpert den Machtwillen als reines Rücksaugungsphänomen. Die Luft endlich, die Atmosphäre, strömt nach allen Seiten haltlos auseinander. Sie hat kein eigenes, inneres Prinzip der Sammlung. Sie zerfließt, solange sie damit Widerstand überwinden kann (der Machtwille basiert auf Konfligenz), erst wo der Widerstand aufhört, hört auch ihre Bewegung, d. h. ihr Ausbreitungsbedürfnis auf — am Rande des Weltenraumes. Der gasförmige Aggregatzustand des Stoffes also verkörpert den Machtwillen als reines Ausstrahlungsphänomen. Beim Erhitzen gehen die Körper im ersten Phasenwechsel aus dem Zustand des doppelten Vermögens in den des einfachen über: Schmelzen ist ein metaphysischer Vereinfachungsprozeß, was sich auch in der gänzlichen Formlosigkeit der Flüssigkeiten ausspricht — feste Körper im physikalischen Sinne haben immer eine wenn auch von außen aufgezwungene, relativ dauernde Form. Beim zweiten Phasenwechsel kehrt sich die Richtung des metaphysischen Wirkens in das Gegenteil ihrer selbst um: Verdampfen ist ein metaphysischer Vertauschungsprozeß, was sich phänomenal auch darin ausspricht, daß Flüssigkeiten abwärts, Gase aufwärts strömen. Da die chemischen Verwandlungen ein spezieller Ausdruck des Machtwillens als reinen Rücksaugungsphänomenes sind, verlaufen sie stets im flüssigen Aggregatzustand, wenn auch das Auge die Schmelzung oder Kondensierung, die also vorhergehen muß, wegen der Schnelligkeit des Gesamtvorganges oft nicht wahrnehmen kann.

Vergleicht man die einzelnen Mineralarten untereinander, so erkennt man den Grad der Stärke desMachtwillens, den sie verkörpern, an dem Grad der Härte und Leichtigkeit der betreffenden Stoffarten. Dies war schon Schubert bekannt (Ahndungen S. 34 ff.), der auf das inverse Verhältnis aufmerksam macht, in dem bei den Metallen Härte und Schwere stehen (Gold ist weich und schwer, Arsen spröde und leicht usw.). Die Schwere zeigt die Abhängigkeit von der Gesamtheit der übrigen Körper, von dem Erdganzen durch den unwiderstehlichen Zug nach dem Zentrum an, die Weichheit durch die geringe Widerstandsfähigkeit gegen das Eindringen und Eindrücken fremder Körper. Der Diamant repräsentiert den vollkommensten Willen zur Macht

in der anorganischen Natur. Mit steigender Härte und Leichtigkeit nimmt auch die Durchsichtigkeit zu, die einen Ausdruck vollkommenerer intensiver Raumbeherrschung darstellt, wie die stärkere Ausdehnung, das größere Volumen bei gleichem Gewicht einen solchen vollkommenerer extensiver Raumbeherrschung. Weininger (II 129) faßt die schwarze Kohle als Ausdruck des „absoluten Nichts“, den vollkommen durchsichtigen Diamanten, ihr Gegenteil, als Repräsentanten des „Etwas“ auf — also Kohle und Diamant als Symbole für tiefstes Nichtseiendes und höchstes Seiendes im eleatischen Sinne —. Dieser statischen Äußerung des Machtwillens über Untergeordnetes in dessen Weichheit und Schwere entspricht die dynamische Äußerung in Wärmewirkung (vgl. oben S. 55), daher die weichsten und schwersten, also schwächsten Stoffarten (die Metalle, besonders die Edelmetalle) am leichtesten erwärmt werden, d. h. die besten Wärmeleiter sind (Schubert S. 42). Hinwiederum werden die Körper im allgemeinen Fall durch denselben Einfluß, der ihre Schwäche bekundet, zugleich gestärkt, zu umfänglicherer Raumbeherrschung „ermächtigt“, indem sie sich ausdehnen (Ausdehnung ist Ausdruck des Machtwillens, siehe oben), also gegen die Einwirkung des fremden Machtwillens den eigenen aufrufen und im Widerstand und Kampf verstärken: sie werden relativ viel leichter, als sie an Härte einbüßen, wie die Ausdehnung anzeigt — bis der Phasenwechsel keinen Vergleich mehr zuläßt: denn ein neuer Aggregatzustand ist eine qualitativ, nicht nur quantitativ andersartige Verkörperung des Machtwillens. Der reine Machtwille, wie er sich in der anorganischen Natur äußert, strebt nach Vereinfachung (vgl. Nietzsche, WzM 644); hat er jenen Stärkegrad erreicht, auf dem er diese durchsetzen kann, so schmilzt der betreffende Körper. Die Vereinfachung bringt aber eine Einseitigkeit mit sich, welche der Machtwille nun bestrebt ist, durch die entgegengesetzte Einseitigkeit bei gleicher Einfachheit auszugleichen: im Verdampfen. Daher sind auch die beiden einfachen Aggregatzustände vertauschbar, so daß häufig an Stelle des Schmelzens das Verdampfen (beim Arsen z. B.), an Stelle des Kondensierens das Sublimieren (Schneebildung) tritt, je nach den besonderen augenblicklichen Spannungsverhältnissen der Machtwillenszentra.

Die einzelnen Mineralarten, welche sich also durch den Stärkegrad ihres Machtwillens voneinander unterscheiden, sind aber auch qualitativ verschiedenartig, sind Individualitäten; denn wenn ihr

spezifisches Charakteristikum nur das quantitative Moment, eben der Stärkegrad des Machtwillens, wäre, aus dem sich dann sämtliche phänomenale Qualitäten metaphysisch ableiten lassen müßten, so würde es eine kontinuierliche Skala von Stoffarten geben, also deren eine unendlich große Zahl. Gesetzt nun selbst, es ließe sich im Laufe unbestimmter Zeit die Zahl der uns bekannten Stoffarten ins Unbegrenzte vermehren, so zeigt die Chemie heute doch schon gewiß (durch das periodische System der Elemente), daß es nirgends einen kontinuierlichen Übergang zwischen zwei Stoffarten gibt. Das „Spezifisch-sein, das bestimmt So-und-so-agieren und -reagieren, je nachdem", welches Nietzsche die „Perspektiven-setzende Kraft" des Machtwillens nennt (WzM 636), ist eben sein Individualisiert-sein, und die Willensindividualitäten sind identisch mit den Platonisch-Schopenhauerischen Ideen. An einigen Stellen des zweiten Buches seines Hauptwerkes stellt ja eben Schopenhauer die Ideen ganz im Sinne Nietzsches als Individualitäten des Machtwillens dar. Bei Platon freilich tritt das thelische Moment in den Hintergrund.

Haben wir im Vorstehenden die anorganische Natur als einen Komplex verkörperter Willensindividualitäten kennen gelernt, so wird uns die mythologisierende Tendenz der alten heidnischen Naturreligionen begreiflicher, und besser verstehen wir auch nun die damit verwandte belebende und zugleich beseelende Naturanschauung des lyrischen Dichters, die Du Prel eben wegen dieser Verwandtschaft mit dem Weltbild früherer Menschheitsstufen eine „paläontologische Weltanschauung" nennt („Psychologie der Lyrik"), und wir können nicht mehr mit ihm ein bloßes Projektionsphänomen, eine „anthropomorphistische Betrachtungsweise der Natur" darin erblicken (S. 98). Noch für das künstlerische Empfinden unserer Tage wird der chaotisch nach Gestalten ringende Nebel über einem Wasserspiegel die richtige Gefühlserkenntnis auslösen, daß hier Willenswesen zu dichterer Verkörperung sich anschicken — die „Wassergeister" der Wilden, von denen Du Prel spricht (S. 99) —, und zwar eben mit der eigentümlichen Art unbestimmter Gestaltungskraft, welche dem Stärkegrad des Machtwillens auf der Stufe des Wassers entspricht vgl., S. 39).

Auch Pflanzen- und Tierarten sind Individualitäten des Machtwillens; aber sie erschöpfen sich nicht in dieser Definition, wie die

Mineralarten.[42]) Bei der Pflanze tritt die Zielstrebigkeit zum reinen Machtwillen hinzu, die vom Mineral vorerst nur gefordert wird — und zwar im Kristall. In letzterem gelingt noch nicht die individuelle Form, es gibt nur wenige Kristallklassen (fast alle Metalle z. B. kristallisieren regulär). In der Pflanze gelangt das Gestalten und Organsieren zu höchster Vollendung, indem die verlorenen Teile beliebig regeneriert werden können; zugleich wird es dem Machtwillen vollkommen untergeordnet: alle Formen sind Ausdruck der Individualität der Pflanzenart. Nietzsche sagt (WzM 644):

„Die größere Kompliziertheit, die scharfe Abscheidung, das Nebeneinander der ausgebildeten Organe und Funktionen, mit Verschwinden der Mittelglieder — wenn das Vollkommenheit ist, so ergibt sich ein Wille zur Macht im organischen Prozeß, vermöge dessen herrschaftliche, gestaltende, befehlende Kräfte immer das Gebiet ihrer Macht mehren und innerhalb desselben immer wieder vereinfachen: der Imperativ wachsend".

Ferner heißt es bei ihm (WzM 647):

„Der Einfluß der äußeren Umstände ist bei Darwin ins Unsinnige überschätzt: das Wesentliche am Lebensprozeß ist gerade die ungeheure gestaltende, von innen her formenschaffende Gewalt, welche die äußeren Umstände ausnützt, ausbeutet —"[43])

Die „Zielstrebigkeit" erscheint auch äußerlich in der linearen Struktur des Pflanzenkörpers. Im Tier tritt die Empfindung hinzu, wodurch die lineare zur flächenhaften Struktur wird (auch als charakteristische Ausbildung der Gewebe — das Gefühl hat beliebige Richtung —): jede metaphysische — jede seelische Sphäre findet ihren körperlichen Ausdruck in der phänomenalen Welt. Auch die Empfindung steht im Dienste des Machtwillens, entsprechend sind daher hier auch alle Reaktionsbewegungen Ausdruck der Indivi-

[42]) Es entspricht der gradweisen Entwicklung und Erweiterung des Machtwillens in vier Naturreichen, wenn die neuere Religionsgeschichte als unterste Stufe der primitiven Religionen die nackte Machtverehrung (den Mana-Kultus) aufstellt und darüber erst Animatismus und Animismus und endlich die Verehrung persönlicher Götter (als Urheber oder Urväter) folgen läßt.

[43]) Der nun folgende Satz paßt freilich nicht dazu und spielt überdies Darwin gegen Darwin aus.

dualität der Tierart. Die Empfindung, das Gefühl überhaupt, wird von der Pflanze vorerst gefordert — in der Fähigkeit, auf Reize zu antworten; es gelingt aber noch nicht die innerliche Anwort auf den Reiz, welche das Tier kennzeichnet. Die Pflanze antwortet mit äußeren Bewegungen, das Tier hat Eindrücke, auf die es nur mit der Stimme reagiert: das ist das Kennzeichen des echten Gefühls. Durch dieses erlangt der Machtwille jene allgemeine Aufnahmefähigkeit (vgl. S. 53), von der Nietzsche sagt (WzM 651): „Man kann die unterste und ursprünglichste Tätigkeit im Protoplasma nicht aus einem Willen zur Selbsterhaltung ableiten; denn es nimmt auf eine unsinnige Art mehr in sich hinein, als die Erhaltung bedingen würde: und vor allem, es erhält sich damit nicht, sondern zerfällt.“ Dieses Zerfallen und Abscheiden, das auch eine geringere Regenerationsfähigkeit bedingt und in seiner charakteristischen Art dem tierischen Organismus allein zukommt (die Pflanze nimmt exakt nur das auf, was sie braucht, gemäß ihrer vorherrschenden Zielstrebigkeit), ist der physische Ausdruck der metaphysischen Dezentralisation des Machtwillens durch das Gefühl, bei höheren Tieren durch vielfältige Gefühlskomplexe, d. h. Leidenschaften, wie die Blutgier der Raubtiere und als ihr Gegenstück die Todesangst der Weidetiere zeigt. Daß aber diese Dezentralisation im Dienste des Machtwillens selbst steht, sagt Nietzsche mit den Worten (WzM 655): „Je größer der Drang ist zur Einheit, um so mehr darf man auf Schwäche schließen; je mehr der Drang nach Varietät, Differenz, innerlichem Zerfall, um so mehr Kraft ist da.“

Beim Menschen kommt die Vernunft hinzu, die das Tier vorerst fordert — durch die Nachahmung. Die Vernunft geht nicht nur aus einem Zentrum hervor, sondern schafft auch ein neues Zentrum; daher strebt der menschliche Leib nicht nur sich abzuheben vom Erdboden als dem Ausdruck des nackten mineralischen Machtwillens, sondern er strebt auch in allen seinen Teilen zum Haupt empor: das ist in summa die wahre „Symbolik der menschlichen Gestalt“ (nach einem Ausdruck von Carus). Da aber auch die Vernunft im Dienste des Machtwillens steht, so sind entsprechend auch die Formen aller Teile des menschlichen Leibes und zugleich die Persönlichkeit selbst Ausdruck der Individualität der Menschenseele, des transzendentalen Charakters (jeder Mensch ist eine platonische Idee für sich): darauf beruhen die Regeln der Physiognomik in deren mannigfach verzweigten

Einzeldisziplinen. Für alle vier Stufen des Daseins gilt selbstverständlich, daß der jeweilig erreichte Evolutionsgrad nur in den vollkommensten Vertretern zu vollkommener Geltung gelangt. Der Mensch enthält alle Naturreiche in sich: das ist die uralte Lehre vom Mikrokosmos. Nur im vernünftigen Denken und Handeln ist er Mensch; in der Empfindungszone ist er Tier, und in den Äußerungen des „Gemütes" ist er dieses allein, hier kommt die Schwelle des Bewußtseins näher der Peripherie; in der Zielstrebigkeit ist er Pflanze, und im Schlafe ist er diese allein — ein rein organisches Wesen; im Machtwillen endlich ist er Gestein, und in tiefer Ohnmacht, im Scheintod und in der Todesstarre bis zum Beginn der Verwesung ist er nur dieses und fällt also zurück in die Bewußtseinsform des Minerals. So können wir vom Menschen auf die Innenwesenheit der Naturreiche einen Rückschluß machen. Schubert sagt in den Ansichten (in der zehnten Vorlesung über „Die Pflanze im Tiere; das Tier aus der Pflanze", S. 139):

„Wir stehen ohne Aufhören mit dem größeren, mit dem wichtigsten Teile unseres leiblichen Wesens in die Flut eines nächtlichen Schlummers versenkt, und von dieser Nachtseite unseres irdischen Seins hänget unser Wohlbefinden, unsere Gesundheit, ja unser Leben ab. Das, was an uns schläft, ist von der Natur einer Pflanze; dieses Schlafende bereitet, ohne es zu empfinden, die Säfte; es bewegt sie als Blut in den Gefäßen; es wächset, gestaltet, schaffet ein Neues seiner Art; auf der Pflanze oder eigentlich in ihr wohnt aber ein empfindendes, willkürlich sich bewegendes Tier, und im Tiere der Mensch. Die Pflanze hat darin es gut, daß sie nicht erst ein Lager der Ruhe sich zu suchen und zu bereiten und der Stunde des Schlafes sehnlich entgegen zu harren braucht; sie ruhet und schläft den ganzen Tag. und der Schlaf ist so erquickend und süß, daß auch das Tierlein, welches auf der Pflanze lebt, und selbst der in diesem wohnende Mensch am Abend ihn mit der älteren Schwester teilen."

An dieser Stelle des Gedankengangs drängt sich von selbst die Frage auf, warum die Evolution auf der im Menschen erreichten Stufe Halt mache, ob sie dies überhaupt tue oder tun werde, ob es vielmehr metaphysisch möglich oder vielleicht gar notwendig sei, Substanzen anzunehmen, die vollkommener sind als die Menschenseele (eine größere Zahl von Zonen haben als diese), wie noch Leibniz dies lehrte, der ja schon durch die von Bruno überkommene Grundlage des Monaden-

systems — die beiderseits unbegrenzte Stufenleiter der Monaden, die essentielle Unendlichkeit des Alls — in Verbindung mit seinen eigenen Prinzipien der Harmonie und Stetigkeit zu dieser Lehre gedrängt wurde. Eine solche etwa künftig zu erwartende, höhere Evolutionsstufe müßte schon in der jetzigen irgendwie angedeutet sein. Wie das Mineral im Kristall die Pflanze, die Pflanze in der Reizbarkeit das Tier, das Tier in der Nachahmung den Menschen fordert, so müßte der Mensch in irgendwelchen ausnahmsweisen Erscheinungsformen seines Seelenlebens den „Übermenschen“ fordern. In diesem Zusammenhange sind wieder Worte von Schubert bedeutungsvoll; nachdem er von der Reizbarkeit der Staubblätter und Fruchtblätter gesprochen hat, sagt er (ebenfalls in den Ansichten S. 145):

„Es sind diese Erscheinungen in der Geschichte des allgemeinen Lebens von einer tiefen Bedeutung. Gerade in dem höchsten Momente des Blühens, welcher auch zugleich der des Verwelkens und des Todes ist, zeigt sich im Pflanzengeschlechte eine Vorahnung des höheren tierischen Daseins. Es erwacht auf einmal eine vollkommnere Naturkraft, die als Empfindlichkeit und Bewegung sich äußert und welche bisher nie an der Pflanze hervorgetreten war. So hat die Blüte noch in dem Augenblicke ihres Sterbens ein deutliches Vorgefühl und selbst den lebendigen Ausdruck eines höheren Lebens, wie sich auch bei dem Menschen gerade in den höchsten, geistigsten Augenblicken seines Daseins, welche für dieses zugleich die zerstörendsten sind, die Vorahnung eines höheren, künftigen Zustandes zu entfalten scheint. Es werden in solchen Momenten das Organ und die bisher tief im Innern verborgenen Kräfte eines vollkommneren Lebens aufgeweckt und belebt, und wir erkennen sie öfters in jenen Äußerungen, welche wunderbar über die gewöhnlichen Grenzen unserer Natur hinüberreichen. Die einmal erwachte Psyche des höheren Lebens bildet sich nun mitten in der alten Hülle aus und zerstört diese, wie die wachsenden Flügel des Schmetterlings die ihrige, bald schneller, bald allmählicher. Auf solche Weise wirken die höchsten Momente des individuellen Daseins auf dieses selber auflösend, weil in ihnen ein künftiger höherer Zustand in den vorhergehenden unvollkommneren eingreift.“

An anderer Stelle sagte er ergänzend (S. 157): „In einzelnen lichten Blicken sehen wir die Vorahnung des menschlichen Daseins an dem tierischen vorübergehen, und öfters wird dieses noch im Scheiden gleichsam durch ein fern dämmerndes Bewußtsein verklärt.“

Speziell über dieses gesamte Thema handelt die zwölfte Vorlesung der Ansichten; von der Vorausnahme der Pflanze im Mineral durch die Kristallisation ist am Schluß der siebenten die Rede.

Die Frage gehört durchaus — wenn auch nur anhangsweise — in den Rahmen der vorliegenden Abhandlung, da ja die Annahme noch höherer Evolutionsstufen die Möglichkeit auch höherer, vollkommenerer Erkenntnisarten — für die Zukunft wenigstens — einschließt, im Vergleich mit denen (durch die Abhebungsmöglichkeit) sich der Mensch der Mängel der jetzt in Entwicklung begriffenen Erkenntnisform bewußt werden würde[44]; denn die Mängel des Niederen können erst durch den Vergleich mit dem Höheren erkannt werden (man denke auch hier wieder an Nietzsches „Stufen der Scheinbarkeit"). Eine solche höhere Erkenntnisart würde möglicherweise zustande kommen können, wenn bei Ausbildung noch weiterer Seelensphären aus dem Vermögen des rücksaugenden Machtwillens heraus wieder eine Rückverschiebung eintreten würde. Eine solche Rückverschiebung wäre dem Machtwillen dann erst möglich und auch dann erst nützlich, wenn in einer später zu bildenden Zone ein Analogon zu dem entstehen würde, was wir aus der Empfindungszone her als „Bewußtseinsschwelle" kennen. Sie wäre dann erst möglich, weil ein Gebilde dieser Art eine Grenzschicht darstellt und als solche allererst eine — relative — seelische Lokalisierung ermöglicht: Verschiebung aber setzt Lokalisierung voraus. Sie wäre auch dann erst nützlich, weil jede wahre Erkenntnis (wegen der benötigten Abhebungsmöglichkeit) aus — inneren, d. h. innerseelischen — Grenzprozessen besteht (im obigen Falle aus Gefühlen und Strebungen, welche die verlegte Bewußtseinsschwelle passieren) und ein Gebilde der genannten Art — eben eine Bewußtseinsschwelle — allererst so beschaffene Grenzprozesse ermöglicht.

Gewiß ist, daß die letzthervorgewachsene Zone, die der Vernunft, d. h. der Ichbildung oder Persönlichkeitswerdung durch folgerichtiges (begriffliches) und gegenständliches (sittliches) Urteilen (durch Logik und Moral), ein neues — peripheres — Zentrum geschaffen hat,

[44]) Carus hatte hiervon eine Ahnung, wenn er (Psyche S. 187) die Weisheit als das Wissen von der Idee definiert und hinzufügt: „Zu weiterer Fortbildung ist in dieser gegenwärtigen Daseinsform eine Möglichkeit überhaupt nicht gegeben." Darin liegt eben die Ahnung künftiger Möglichkeit in künftiger Zeit.

einen Reflexpunkt des ursprünglichen Zentrums, aus welchem daher auch die Handlungen und Entschlüsse (vgl. S. 39), die „Reflexionen" des Machtwillens, durch Rückwirkung auf die zielstrebige Sphäre hervorgehen, und daß dieses so geschaffene neue Zentrum — es wurde schon oben gesagt — als eine Art Rückkehr zum Ausgangspunkt eine Zäsur in der Evolution bedeutet. Aber so gut wie das erste Mal die Evolution aus einem Zentrum hervorging, könnte sie nun aus einem neuen Zentrum von neuem und sogar in einem neuen Sinne anheben.

Gewiß ist andererseits — auch das wurde schon gesagt — daß die Vernunft ein metaphysisches Grenzphänomen ist, daß sie die äußerliche Berührung der Menschenindividualitäten zu regulieren berufen ist, daß sie die Peripherie der Seele darstellt. Kann über die Peripherie hinaus noch etwas geschaffen werden? Aber Peripherie ist hier ein relativer Begriff. Im Tier ist die Empfindungssphäre Peripherie; durch die unmittelbare Reaktion auf Empfindungen — welche Reaktion eine Rückwirkung auf die zielstrebige Sphäre ist — kommt die Berührung mit der Außenwelt zustande. In der Pflanze ist die letztgenannte Sphäre selbst die Peripherie; dies findet seinen äußeren Ausdruck darin, daß durch das Wachstum allein die unmittelbare Berührung mit der Umgebung stattfindet, welches beim Tier auf seinem ausgesprochensten Stadium im Innern von geschlossenen Hüllen verläuft, entsprechend wie beim Menschen die Reaktion auf Empfindungen verinnerlicht zu werden strebt in der Möglichkeit, eine Handlung als Entschluß in der Seele zurückzuhalten. In der metaphysischen Welt gibt es keine absolute Lokalisierung; denn der Raum ist ja phänomenal. Es gibt in jener nur ein Zentralsein in bezug auf die eigene Peripherie und ein Periphersein in bezug auf das eigene Zentrum, also ein Innen und Außen durch wechselseitige Bestimmung. Nun zieht sich, transzendental gesprochen, Gleichnamiges, Verwandtes an (phänomenal gesprochen, zieht sich Ungleichnamiges, Gegensätzliches an). Folglich stoßen die Individualitäten einerseits mit ihren peripheren Enden aneinander: das ergibt die irdische Welt (die eine Täuschung ist, weil es kein Ende gibt) — andererseits mit ihren zentralen Anfängen: das ergibt die jenseitige Gemeinschaft der Seelen, das Monadensystem.

Das Monadensystem gibt den abschließenden Überblick über die hier entwickelte Seelenlehre. Die Widerlegung dieses Systems macht

Hartmann sich etwas leicht, wenn er sagt: „Der Beweis für die Unmöglichkeit eines Pluralismus der metaphysischen Tätigkeit liegt, kurz ausgedrückt, in der Unmöglichkeit von Beziehungen zwischen ursprünglich getrennten Tätigkeiten" (System IV S. 41). Wenn aber die Einheit in der „Essenz" oder „Substanz" (im „Subjekt") liegt, wenn also die höheren metaphysischen Sphären, die Hartmann in seinem eigenen System ansetzt, das gemeinsame Band für die niedere Sphäre, die der metaphysischen Tätigkeiten, bilden, wie es bei ihm der Fall ist, so fällt der obige Einwand von vornherein fort — gesetzt auch, diese Tätigkeiten seien an sich, als Tätigkeiten, isoliert —. Eine andere Frage wäre es, ob ein entsprechender Einwand den metaphysischen Pluralismus treffen würde, wenn die Pluralität, wie es im Monadensystem von Leibniz offensichtlich der Fall ist, nicht nur die metaphysische Tätigkeit (Monade als Krafteinheit), sondern auch die Essenz (Monade als platonische Idee) und in einem bestimmten, beschränkten Sinn selbst die Substanz (Monade als Seele) umfaßt. Schon Kant gibt in seiner Kosmologie die Möglichkeit mehrerer Absoluta zu, die in völliger Isoliertheit voneinander bestehen. Hartmann hätte Recht, wenn er obigen Einwand dahin erweiterte, daß eine uneingeschränkte Pluralität der Substanz die eine Welt in tausend und abertausend Welten auflösen würde, die miteinander nicht das geringste mehr zu tun hätten, ja durch keine Brücke der Wahrnehmung, nicht einmal durch einen Lichtstrahl des Gedankens miteinander verbunden wären. Aber im Monadensystem ist die Substanz nicht nur in die Pluralität der unzählbaren Monaden aufgelöst, wobei jede, wie bei Berkeley und bei Fichte angedeutet ist, im Sinne des Solipsismus eine Welt für sich ausmachen würde — Leibniz sagt wörtlich: Es gibt so viele Welten als Monaden[45]) —, sondern diese Monaden sind andererseits durch das Gesetz der Stufenfolge zugleich zu einer inneren Einheit verbunden, indem jede höhere die niederen und die höchste, die göttliche Zentralmonade der Welt, alle übrigen nicht nur als Glieder ihres Wesens, sondern auch als Bedingungen ihres Seins in sich einschließt. Hiermit ist eine Verbindung von Uni-

[45]) „La monadologie" 57 — vgl. hierzu Nietzsche: „Ein Ding wäre bezeichnet, wenn an ihm erst alle Wesen ihr Was-ist-das? gefragt und beantwortet hätten. Gesetzt, ein einziges Wesen, mit seinen eignen Relationen und Perspektiven zu allen Dingen, fehlte, so ist das Ding immer noch nicht definiert" (WzM 556). Vgl. auch d. Verf. Nietzsches Metaphysik S. 15/6.

tarismus und Pluralismus geschaffen, die gerade für die oben besprochene neue Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde und für den dabei verwendeten Begriff des Prinzips oder metaphysischen Anfangs ein charakteristisches Beispiel liefert, indem hier das metaphysische Prinzip den Anfang einer intensiven und zugleich absteigenden Reihe bildet, während im Gegensatz dazu Schopenhauers Urwille, der blindwaltende Weltgebärer, der sich zwecklos in das Reich der räumlichen Erscheinungen ausbreitet und am Ende die willenlose, sinnvolle, erhabene Idee erzeugt, den Anfang einer extensiven und zugleich aufsteigenden Reihe darstellt. Das Gleiche gilt für Hegels anfangs bewußtlosen, im Durchgang durch die raum-zeitliche Welt zuerst zum Bewußtsein und am Ende zu höchstem, vollkommenstem Selbstbewußtsein sich durchringenden Weltgeist. Man sieht daran, daß diese beiden Systeme das letztvergangene Jahrhundert bis zum heutigen Tag beherrschen, wie natürlich und selbstverständlich gerade unserem Zeitalter als Niederschlag auf die positiven Wissenschaften die Anerkennung des Darwinismus im weiteren Sinne der Deszendenztheorie überhaupt, als der empirischen Evolutionslehre, war, während das Mittelalter unter dem Einfluß des neuplatonischen Emanationsglaubens stand, der das Prinzip in den Anfang einer extensiven, aber absteigenden Reihe setzte; in letzterem Falle machte sich die Nachwirkung uralt heidnischer Tradition geltend, welche die Stammbäume der Fürstengeschlechter von den Göttern des Mythus ableitete und so das empirische Seitenstück zu unserem Darwinismus abgab, das nur in diesem Falle vorausging, während es heute gefolgt ist. Als Vertreter eines Systems mit intensiver und aufsteigender Reihe dürfte Jakob Böhme vielleicht in völliger Isoliertheit stehen. Bei Platon und Aristoteles ist die Gegensätzlichkeit der vier Möglichkeiten noch nicht recht ausgebildet.

Die geschilderte Vereinigung von Unitarismus und Pluralismus im Monadensystem von Leibniz erstreckt sich nicht nur auf die Substanz in ihrer Totalität, sondern auch auf jede der untergeordneten Einheiten; sie ist gerade das strikte Gegenteil von dem, was Kant dogmatisch behauptet (Pölitz, Psychologie 133/4), daß die Seele „eine absolute Einheit ausmache, ein Singulare in sensu absoluto, und also die Simplizität; denn viele Substanzen können nicht zusammen eine Seele ausmachen. — Viele können ja nicht sagen: Ich, es ist also dieses der strikteste Singularis“. Hier verwechselt Kant Ich und

Selbst, Persönlichkeit und Individualität, Vernunft und Seele. Die Seele als Monade und Individualität zugleich ist zusammengesetzt sowohl ihrer Essenz nach — denn sie spiegelt das gesamte Universum von ihrem individuellen Gesichtspunkt aus — als auch, was hier besonders in Betracht kommt, ihrer Substanz nach, indem sie in eben dieser Substanz die niederen Glieder der Reihe synthetisch, d. h. nach einem umfassenden, übergreifenden Gesichtspunkt, vereinigt. Im Sinne eines solchen Monadensystems schildert Nietzsche die Unterordnung der Sphäre der Zielstrebigkeit unter die des Machtwillens — ganz im Sinne der oben dargelegten evolutionistischen Theorie — durch die folgenden „Thesen“: „daß die anscheinende Zweckmäßigkeit (die aller menschlichen Kunst unendlich überlegene Zweckmäßigkeit) bloß die Folge jenes in allem Geschehen sich abspielenden Willens zur Macht ist —: daß das Stärker-werden Ordnungen mit sich bringt, die einem Zweckmäßigkeits-Entwurf ähnlich sehen —: daß die anscheinenden Zwecke nicht beabsichtigt sind, aber, sobald die Übermacht über eine geringere Macht erreicht ist und letztere als Funktion der größeren arbeitet, eine Ordnung des Ranges, der Organisation den Anschein einer Ordnung von Mittel und Zweck erwecken muß. Gegen die anscheinende Zweckmäßigkeit: — letztere nur ein Ausdruck für eine Ordnung von Machtsphären und deren Zusammenspiel“ (WzM 552 am Schluß). D. h. mit anderen Worten: es wird geschildert, wie die tatsächlich vorhandene Zweckmäßigkeit in Leben und Schicksal (auf Grund der unterbewußten Zielstrebigkeit der Seele) im Laufe der Evolution aus dem Willen zur Macht hervorgegangen ist.

Hierin aber, in der Art dieser Synthese, liegt es, daß ebenso wie im gesamten Monadensystem Unitarismus und Pluralismus, so in der einzelnen Monade außer Universalität und Individualität gemäß ihrer Essenz auch Pluralität und Unität gemäß ihrer Substanz, also Vielfachheit und Einfachheit in zweifachem Sinne als ausgeglichene Gegensätze beisammen sind. Der so überaus fruchtbare, reichhaltige Monadenbegriff gab also Leibniz wirklich die Berechtigung, die Einfachheit der Substanzen so stark zu betonen, weil nämlich die andere Seite, die Vielfachheit, am meisten in die Augen sprang. Die Art der Synthese ist aber im großen dieselbe, die sich im kleinen, empirisch, als schwacher Abglanz der metaphysischen, in unserem täglichen Seelenleben abspielt, und auf deren Eigenart im Gegensatz zu aller Zusammensetzung in der stofflichen Welt besonders Wundt hin-

weist: bei der Vereinigung zweier psychischen Gebilde resultiert ein Neues, das in den Elementen noch nicht gegeben war, also auch aus ihnen nicht bestimmbar oder ableitbar ist. Es kommt also einer Monade sowohl Universalität als Individualität, sowohl Pluralität als Unität zu, jedoch weder Totalität noch Partialität. Sie spiegelt die Welt, aber sie ist nicht die Welt wie die Seele im Brahmanismus. Sie umfaßt niedere und ist selbst ein Glied höherer Monaden, wie bei Augustin die Seele ein Gedanke Gottes; aber sie ist kein Teil eines anderen Ganzen, noch hat sie selbst Teile; denn der Begriff des Teiles setzt Zerteilbarkeit, Abtrennungsmöglichkeit voraus und hinwiederum Zusammensetzbarkeit im Sinne stofflicher Zusammensetzungen, die Bindung der Monaden liegt aber materialiter in ihrer Essenz, formaliter sogar schon in ihrer Substanz und keineswegs in äußeren Relationen. Auch die höchste Zentralmonade des Alls hat keine Totalität, weil sie keine Teile hat. Sie ist das Ens originarium Kants, das zwar alle Realitäten hat, aber doch kein Ens compositum ist, sondern Simplizität besitzt („denn ein ens compositum hat keine größere Notwendigkeit, als die Teile haben, aus denen es besteht" — Pölitz, Theologie 301).

Kants Fehler in obigem Gedankengang wird noch aus einer folgenden Stelle besonders klar. S. 202/4 heißt es: „Die Seele ist eine einzelne Seele, d. h. mein Bewußtsein ist das Bewußtsein einer einzelnen Substanz. Ich bin mir nicht mehrerer Substanzen bewußt. Denn wenn mehrere denkende Wesen im Menschen wären, so müßte man doch auch sich mehrerer denkenden Wesen bewußt sein. Das Ich drückt aber die Unität aus; ich bin mir e i n e s Subjekts bewußt." Was hier sofort auffällt, ist die ungeheuere Einseitigkeit, unter der Seele nur das denkende Wesen des Menschen zu verstehen. Diese Einseitigkeit ist von lang her überkommen; sie war im Mittelalter verbreitet. Man hat Augustin der Urheberschaft beschuldigt, so sehr dieser gegen einen solchen Vorwurf schon dadurch geschützt sein sollte, daß sich Schopenhauer für den Panthelismus gerade auf ihn als auf seinen — nach seiner Meinung einzigen — Vorgänger berufen konnte.[46]) Augustin lehrte, die Menschenseele sei ein Gedanke Gottes; das heißt bei weitem noch nicht, sie sei ein wesentlich den-

[46]) Augustin, De Civitate Dei XI 27, 28, XIV 5, 6, Schopenhauer WWV I 183, 271, II 234, 421.

kendes Wesen. Sie könnte trotzdem ein wesentlich wollendes Wesen sein. Sie könnte sehr wohl zugleich Objekt eines Denkaktes und Subjekt eines Willensaktes sein. Die führenden Geister der Menschheit haben sonst nie die Seele als denkendes Wesen aufgefaßt. Platon lehrte die Seele als Idee, d. h. als ein anschauendes und bildendes Wesen. Aristoteles lehrte die Seele als Entelechie, d. h. als ein bewegendes und lenkendes Wesen. Leibniz vereinigte beides in seiner Art. Von Descartes, der zwar die Seele als die denkende Substanz bestimmte — aber in Gegensatz zu der Materie als ausgedehnter Substanz — kann man ebenso gut sagen, daß er das Wollen in Denkakte, als daß er das Denken in Willensakte transformierte. Man braucht gar nicht einmal mit Du Prel auf den Bewußtseinswechsel beim Träumenden oder, was schon besser ist, beim Somnambulen hinzuweisen (bei letzterem nämlich ist das anschauende, somnambule Bewußtsein dem denkenden Wachzustand in seinen Leistungen mindestens gleichwertig, während das Traumbewußtsein meist nur Albernheiten zustande bringt), man bleibe bei dem alltäglichen Seelenleben stehen: das Bibelwort „Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach" — recht verstanden in dem Sinne, daß hier unter dem Bilde des Fleisches die Leidenschaften in der Seele verstanden sind — und die Übersetzung dieser Erkenntnis bei dem Heidenchristen Goethe, der die Leidenschaften nicht als Fleisch brandmarkt und deshalb sagt: „Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust usw." — philosophisch zwar nicht viel exakter, aber zur Widerlegung Kants noch geeigneter —, endlich dasselbe in der Formel des Panthelismus bei Nietzsche (Z, „Von der Menschen-Klugheit", Eingangsworte): „Nicht die Höhe: der Abhang ist das Furchtbare! der Abhang, wo der Blick hinunterstürzt und die Hand hinaufgreift. Da schwindelt dem Herzen vor seinem doppelten Willen" —: all diese Auffassungen beweisen, daß das empirische Bewußtsein der seelischen Einheit verloren ist, sobald man aus der Sphäre des Denkens heraustritt. Mit der stärkeren Betonung der Leidenschaften im Seelenleben hängt auch bei Nietzsche die schroffe Ablehnung des Seelenbegriffes zusammen, der aus der Vorstellung eines spezifisch denkenden Wesens abgeleitet ist, und damit seine Gegnerschaft gegen Kant; und doch glaubte Nietzsche an eine metaphysisch-teleologische Einheit im Menschen, das Denken aber verlegte er ganz an seine empirische, bewußte Oberfläche. Diese Einheit vermochte Kant nicht zu finden. Er konnte zufolge seines Be-

weises aus der Moral nur eine Universalität und Unität der Seele erschließen, nicht aber ihre Individualität und Pluralität. Dabei waren seine Schlüsse noch falsch begründet; denn was er als Unität ansah, ist nur die Projektion der metaphysischen Einheit in das empirische „Ich" oder Persönlichkeitsbewußtsein, und die Universalität des moralischen Gesetzes ist nur eine Äquation äußerer Relationen in der metaphysischen Grenzsphäre, während die wahre metaphysische Einheit durch den Machtwillen im Sinne Nietzsches gekennzeichnet ist und sich eben tieferem Einblick in den wohl verborgenen und verdeckten Hintergrund des Daseins als Willensindividualität entschleiert.

Nietzsche spricht geradezu von „Willenspunktationen" (WzM 715). Das monadologische Moment — im weiteren Sinne — klingt überall durch den Schopenhauerischen Universalismus bei Nietzsche hindurch (WzM 715): „Relativ dürfen wir von Atomen und Monaden reden: und gewiß ist, daß die kleinste Welt an Dauer die dauerhafteste ist"). Die vorstehend entwickelte Seelenlehre führt nun auch das monadologische Moment im engeren Sinne in den Thelismus ein. Die Lehre vom Mikrokosmos ist die Basis des Monadensystems. Der Mensch ist als Willensindividualität nicht nur der gesamten äußeren Natur verwandt, er schließt auch alle Naturreiche essentiell in sich ein, wie die Individualitäten der nächst niederen Stufe, die Tierarten, wenigstens noch die pflanzliche und mineralische Wesenheit in sich enthalten und die Pflanzen nur noch das Mineral. Jede Monade ist ein Spiegel des Universums, wie Leibniz sagt, und wie schon der arabische Philosoph Alkindi lehrte, aber ein Spiegelbild vom individuellen Gesichtspunkt der Monade aus, in deren Perspektive gesehen, wie gleichfalls Leibniz sagt. Dieser perspektivische Charakter der Monaden bedingt es eben, daß eine jede Individualität nur die tieferen in sich begreift; denn Stetigkeit und Harmonie verbürgen ein hierarchisch abgestuftes Monadensystem.

Es liegt nun die Möglichkeit nahe, noch höhere, über dem Menschen stehende metaphysische Individualitäten anzunehmen, welche gleichfalls die niederen Stufen in sich einschließen. Es könnte sein, daß der Grad von Selbsttäuschung, der zur irdischen Verkörperung einer Seele gehört, von jenen höheren Individualitäten nicht aufgebracht werden kann, mit anderen Worten: daß sie zu wahrhaftig in ihrer Wesenheit sind, um in die phänomenale Welt einzutreten,

und daran eben würde sich zeigen, daß sie höher stehen als selbst noch der Mensch. Dann würden sie also der Weltentwicklung rein transzendent sein; die metaphysische Stufenleiter würde dann trotzdem streng kontinuierlich im Sinne Brunos verlaufen, nur die physische wäre abgebrochen. Von solchen höheren Monadenreichen ist in den Schriften der Gnostiker und Mystiker mannigfach die Rede. Hier handelt es sich um die Frage, ob die hier aus dem Leibnizischen Monadensystem entwickelte Seelenlehre von selbst zu der Annahme solch höherer Reiche drängt, und diese Frage ist zu bejahen auf Grund des Prinzips der universellen Analogie, welches eben diesem System zugrunde liegt.

So haben wir denn die unbegrenzte monadologische Stufenleiter im Sinne Brunos vor uns, mit ihrer Stetigkeit, die Leibniz forderte, und die Harmonie, die dieser lehrte, die Ssolowiow als Ahnung eines künftigen Zustandes erkannte, warum — so fragen wir — kommt diese Harmonie im gegenwärtigen Stadium der Welt nicht zur Geltung? —: weil der Machtwille auf Konfligenz beruht und auf der Grundlage der Konfligenz die bestehende Welt erschuf. Der Machtwille hat die Harmonie des Monadensystems gestört als feindliche kosmische Macht, er ist zu den Individualitäten der niederen Reiche hinzugetreten und hat ihnen die Selbsttäuschung, welche die irdische Verkörperung bedingt, erst ermöglicht. Er ist der Demiurgos der griechischen Philosophie, der dämonische Weltschöpfer, dem ein rein geistiges Monadendasein nur ein Chaos bedeutet, er ist ein rechtes Mittelwesen zwischen Sein und Erscheinung. Sein Eingreifen in die Weltevolution ist der unmittelbarste Ausdruck, die unmittelbarste Bezeugung der Irrationalität der Weltsubstanz, die erst an dieser Stelle des Gedankenganges unabweisbar wird.

Wenn es nur Individualitäten des Machtwillens gäbe, deren jede in jedem Augenblicke ihre letzte Konsequenz zieht, dann müßte — ganz gleichgültig, welcher Seelensphären sich der Machtwille noch zu seinen Zwecken bedient und bedienen wird — der gesamte Kosmos bis hinauf zum Menschen so streng nach festen Regeln in seinen Prozessen ablaufen wie die anorganische Natur. Was auch an komplizierter Struktur die Strebung in der Pflanze, an mannigfaltigem Wechsel die Empfindung im Tier, an umfassender Kombinationsgabe die Vernunft im Menschen hervorbrächte, alles müßte sich mit der Exaktheit der physikalischen „Gesetze“ zergliedern lassen. Scheut aber

die Exaktheit schon in der anorganischen Natur vor dem periodischen System der Elemente, d. h. vor der Tatsache der Individualität, etwas zurück, so scheitert sie beim Aufsteigen in den Reichen, je mehr und mehr sich die metaphysische Individualität auf das physische Individuum konzentriert, und erleidet also im Menschen völligen Schiffbruch. Jene „Freiheit", welche uns als Charakteristikum auserwählter Augenblicke im Leben der echten Mystiker aller Zeiten entgegentritt, beweist die Möglichkeit einer vom Machtwillen unabhängigen Existenzform der Monaden, indem sie eine frühere — und in Zukunft in ähnlicher Weise wieder mögliche — Daseinstufe der Menschenseele — wenn auch im Erdenleben nur eben auf Augenblicke — rekapituliert.

Das sinnliche Dasein stammt aus dem Machtwillen, welcher nur durch die Gefolgschaft der Täuschung in die Harmonie des Monadensystems eindringen konnte. Hier ist auf die von Wagner dramatisierte nordische Mythologie zu verweisen, in der die Gestalt des Nibelungenfürsten jene feindliche kosmische Macht darstellt, welche die Harmonie der Götterwelt stört: Alberich erzaubert den Ring — Symbol der Macht — und die Tarnkappe — Symbol der Täuschung —. Auf den Raub des Goldes folgt der Bau Walhalls, der Burg der „Macht", die Wotans „Wille" „aus der Träume wonnigem Trug" erschuf, zu spät das Verhängnis erkennend, das ihn an Alberich überliefert. Dasselbe Prinzip erscheint bei Ibsen im Peer Gynt als der „große Krumme" („den store böjgen") — man könnte auch übersetzen: der „große Kreis". Immer ist der Kreis oder Ring Symbol des Machtwillens und damit der ewigen Individualität des Menschen. Man denke an Nietzsche, den Lehrer des Machtwillens, dessen „Sieben Siegel" in seinem Zarathustra sieben Mal wiederholen: „Oh, wie sollte ich nicht nach der Ewigkeit brünstig sein und nach dem hochzeitlichen Ring der Ringe — dem Ring der Wiederkunft!" Der Machtwille eben treibt die Individualität des Menschen zu immer erneuter Wiederkunft in der Welt der Täuschung.[47]) Der „große Krumme" nun, der ewige, metaphysische Machtwille des Menschen, erscheint Peer Gynt in dem Augenblicke, wo er die ohnmächtige Machtgier der kurzsichtigen, irdischen Persönlichkeit, den Trieb zu den Trollen des Berges, bezwungen hat durch Selbsterkenntnis („ich bin weder Prinz, weder

[47]) Mephistopheles führt Faust in die Hexenküche zum Verjüngungstrank.

reich"). Metaphysisch betrachtet, ist ja der Mensch einesteils Glied des Monadensystems, der göttlichen Hierarchien, andernteils dämonischer Machtwille: daher gleicht der Krumme der Sphinx als einem Doppelwesen mit Menschenkopf und Löwenleib (IV. Akt). Der absolute Machtwille spricht sich in der absoluten Selbstsicherheit aus: der Krumme bedarf keines Angriffs, um sich zu behaupten, er steht starr wie der Fels (vgl. S. 39). Als unbezwingbare Zentralkraft der Seele fordert er die Kreisbewegung seines Objekts, des empirischen Menschen: „Geh um mich herum!" Zugleich setzt aber der Machtwille Täuschung voraus, nämlich Täuschung über die urtümliche Harmonie des Monadensystems, und der Krumme täuscht Peer Gynt dadurch, daß er unsichtbar ist (nichtseiend im eleatisch-platonischen Sinne), ganz wie Alberich und Siegfried in der Tarnkappe (jener als Machtwille schlechthin im Sinne eines kosmischen Prinzipes, dieser als Menschenindividualität mit dem Attribute des Machtwillens: auch den Ring erwirbt Siegfried zugleich mit dem Nebelhelm). Darum konnte Weininger im „großen Krummen" zweierlei erblicken, einmal „das die Erlösung negierende Prinzip überhaupt", zum andern „die Lüge" (II 35/6).

Erinnern wir uns zum Schluß, daß die Wärme — also die Feuersglut — Symbol des Machtwillens ist, so erhält nun auch die zu Eingang dieser Abhandlung berührte Antithese von Feuer und Logos — Machtwille und Harmonie der Monaden —, welche wie ein Siegel über der Philosophie des dunklen Heraklit steht, ihren tieferen Sinn, ihre eigentliche Bedeutung. In ähnlicher Antithese findet sich gerade bei Nietzsche, dem Lehrer des Machtwillens, die Ahnung eines vom Machtwillen befreiten Systems der Monaden oder Individualitäten, welches nach den Regeln der Harmonie und Stetigkeit aufgebaut und darum ein hierarchisches System ist, und insofern ist es nur die letzte Konsequenz des Individualismus und nicht etwa seine Aufhebung oder gar Widerrufung, wenn Nietzsche sagt (WzM 287): Meine Moral ist nicht auf Individualismus gestellt, sondern auf

Rangordnung!





